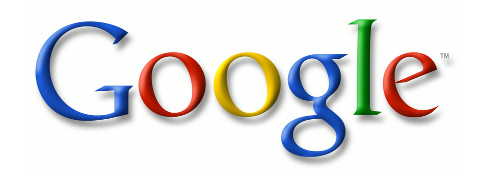


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

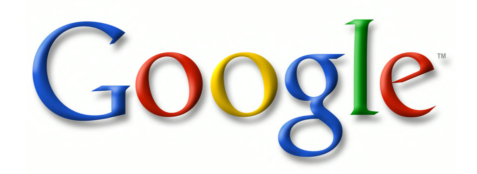
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

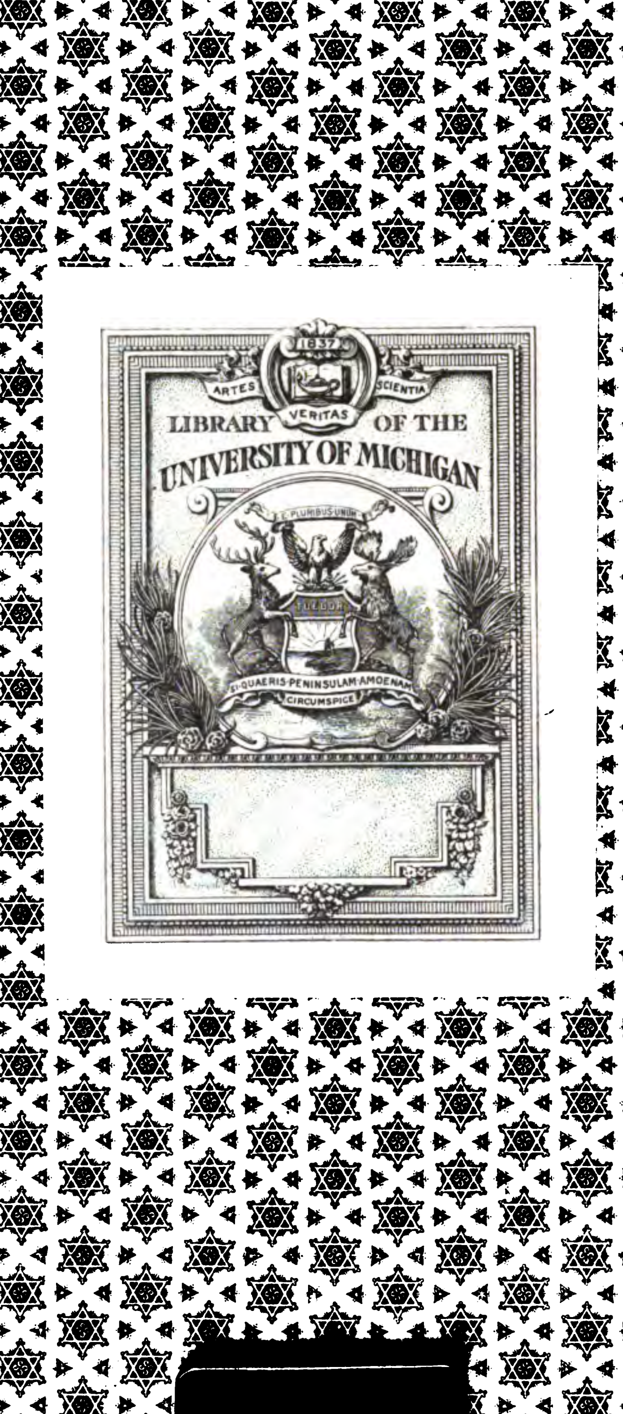
+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

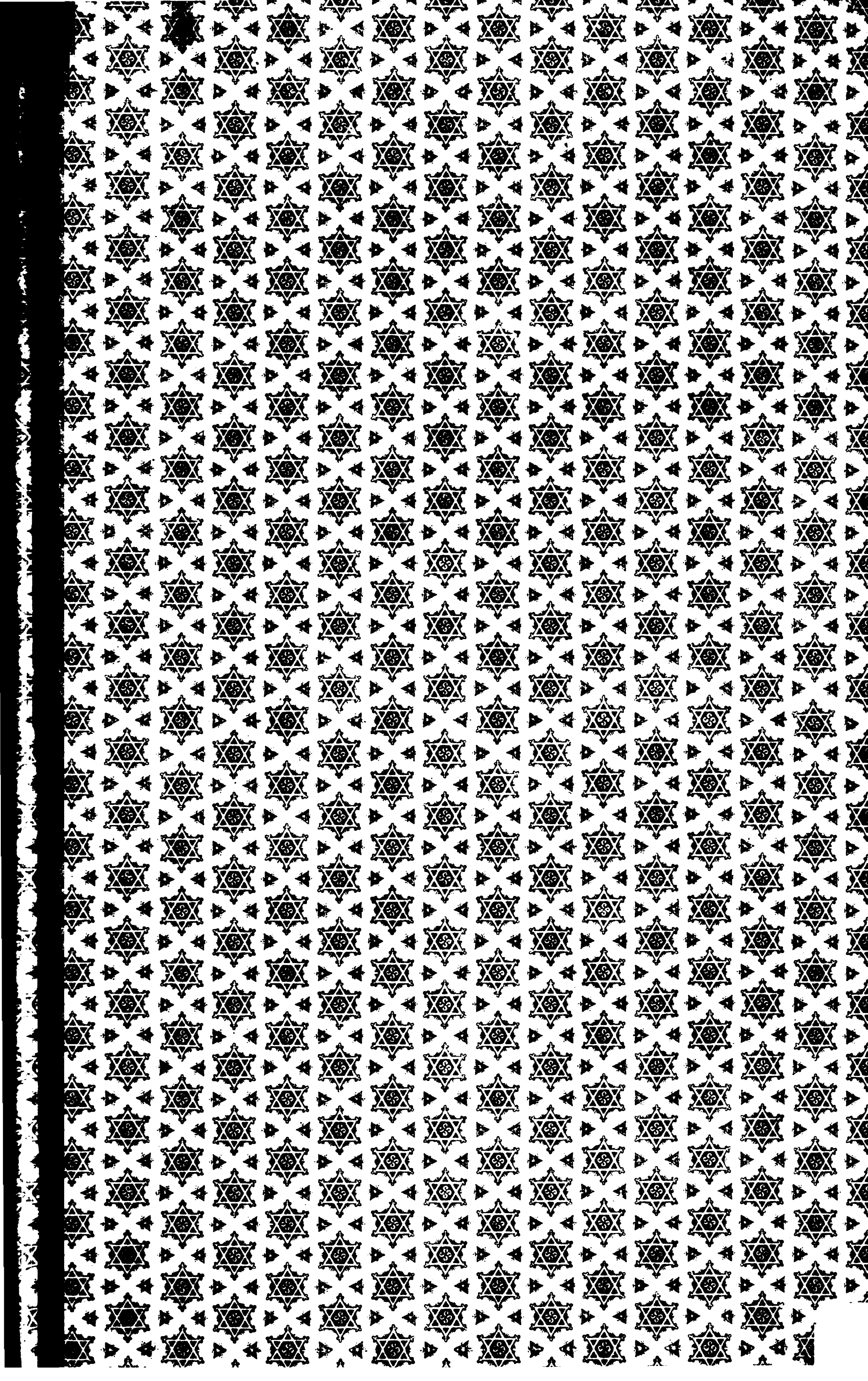
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



B 448958


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



BS
1199
.C8
K89

Die Bundesvorstellung

im

Alten Testament

in ihrer geschichtlichen Entwickelung

untersucht und dargestellt

von

Richard Kraetzschmar,
Lic. theol., Dr. phil.,
Privatdozent an der Universität Marburg.

Marburg.
N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung.
1896.



Herrn Professor D. Hermann Guthe

gewidmet.



Vorwort.

Nachdem in den letzten Jahrzehnten die Hauptarbeit der alttestamentlichen Forschung in der Bewältigung der kritischen Probleme aufgegangen ist, tritt nunmehr, da hier in den wesentlichsten Punkten ein Abschluss erreicht ist, an die kommende Generation die Aufgabe heran, auf Grund der gesicherten Ergebnisse dieser Forschungen den gesamten Stoff der sog. Biblischen Theologie einer gründlichen Umarbeitung zu unterziehen. Denn Kritik darf nie Selbstzweck sein, sondern nur Mittel zum Zweck, und dieser letztere bleibt für uns evangelische Christen bei Betrachtung des Alten Testamentes stets der, die fortschreitende Entwickelung der religiösen Erkenntnis in Israel in immer reinerem und ungetrübterem Lichte zu schauen. Es sind zwar schon glänzende Anfänge gemacht, das Bild der israelitischen Religionsgeschichte, wie es sich unter den veränderten, kritischen Voraussetzungen ausnimmt, zu entwerfen, aber was zu einer abschliessenden Darstellung noch fehlt, ist eine Reihe von Sonderuntersuchungen über biblisch-theologisch wichtige Begriffe, die das, was zunächst dem Umrisse nach festgestellt ist, im Einzelnen ausführen und näher begründen, es nach Bedarf auch modifizieren. Hier gilt es, einzusetzen mit weiteren Arbeiten, um das mühsam Errungene endgültig festzulegen und der Wissenschaft als bleibenden Besitz zu sichern, und dazu an seinem Teile beitragen zu helfen, ist die Absicht des vorliegenden Buches.

Den ersten Anstoss, mich mit בְּרִית zu beschäftigen, verdanke ich dem Manne, dessen Namen das Widmungsblatt trägt, meinem verehrten Lehrer Herrn Professor D. Guthe. Für die zahlreichen nachhaltigen Anregungen und Förderungen, die ich von ihm empfangen habe, für die Teilnahme, die er dem Fortgange meiner Arbeit entgegengebracht und durch mannigfachen Rat sowie Unterstützung bei der Korrektur bewiesen hat, sei ihm auch hier noch besonders gedankt.

Es wird neuerdings auf unserem Gebiete viel von religionsgeschichtlicher Methode gesprochen. Besser als davon zu sprechen scheint mir, sie durch die That zu beweisen; thut man dies, so hat man nicht nötig, viel Worte darüber zu verlieren. Ich hoffe, dass die von mir eingeschlagene Methode der Untersuchung vor dem Urteile der Fachgenossen bestehen wird.

Marburg a. d. Lahn, Palmarum 1896.

K.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

Erster Teil.

Der Bund auf profanem Gebiete 8

Zweiter Teil.

Die Bundesvorstellung auf religiösem Gebiete.

Kap. I. Die religiöse B^e^rîth der älteren Zeit 57

Kap. II. Die Sinaiperikope in J und E 70

Kap. III. Die religiösen Vorstellungen der älteren Schriftpropheten in ihrem Verhältnisse zur Bundesidee 100

Kap. IV. Die Bundesvorstellung in der deuteronomischen Schicht 123

Kap. V. Die Bundesvorstellung bei Jeremia, Ezechiel u. Deuterojesaia 147

Kap. VI. Die Bundesvorstellung im Priesterkodex 183

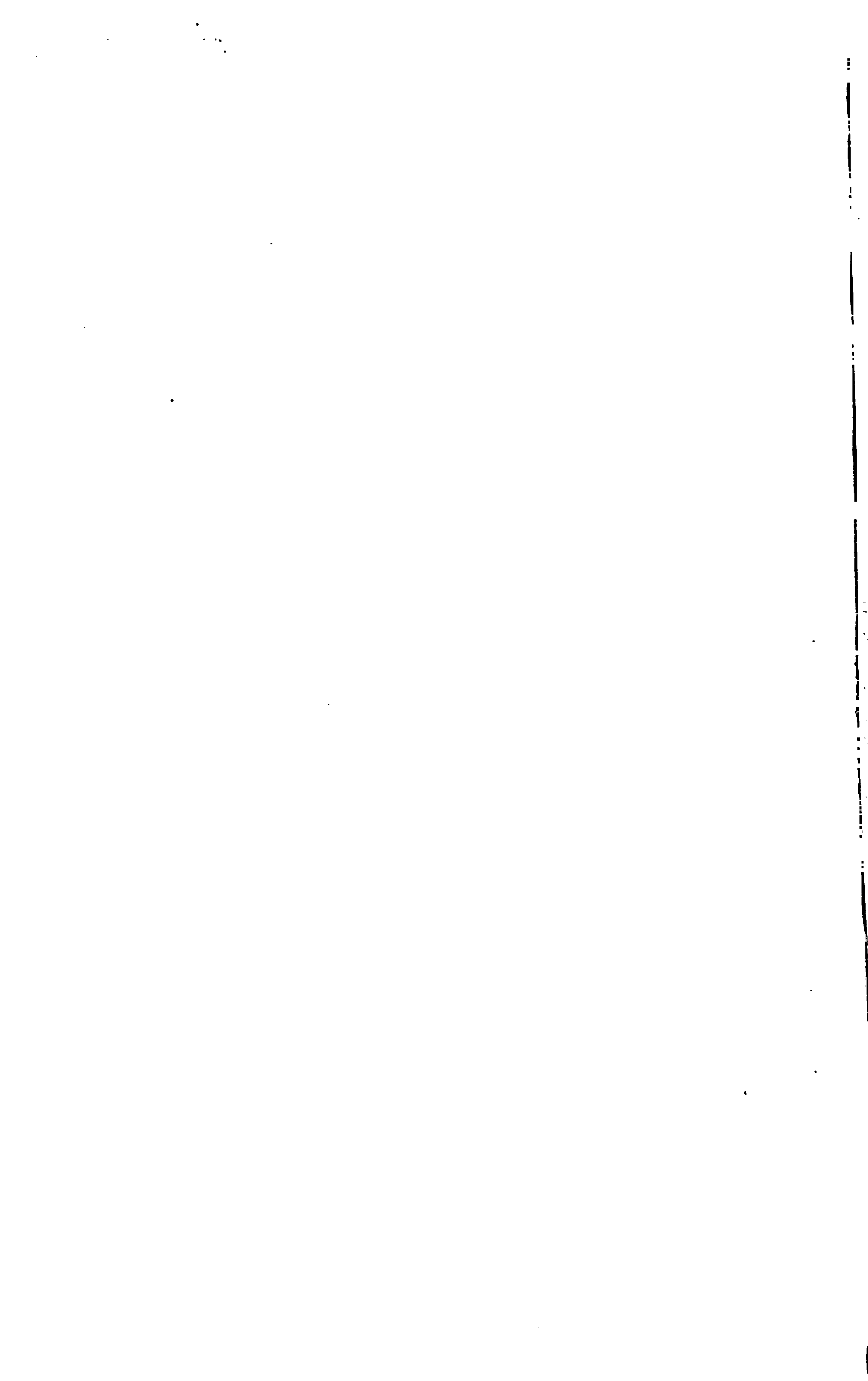
Kap. VII. Die Bundeslade 208

Kap. VIII. Der Begriff des Bundes im späteren Judentume . . . 221

Anhang.

I. Die Etymologie von ברית 244

II. Zusammenstellung der mit ברית gebildeten Phrasen 247



Einleitung.

Eine zusammenhängende Untersuchung über die Bundesvorstellung im Alten Testamente bedarf wohl nicht erst einer ausführlichen Rechtfertigung. Nachdem dieselbe durch die neuere Kritik aus der zentralen Stellung, die sie bei der herrschend gewordenen Behandlung der Biblischen Theologie einnahm, gedrängt worden ist, zeigt sich eine merkwürdige Unsicherheit über ihre Bedeutung und die Stellung, die man ihr in der israelitischen Religionsgeschichte einräumen soll. Während man sich früher bei der Annahme begnügt hatte, dass bereits von den ältesten Zeiten her das Verhältnis Jahwes zu seinem Volke infolge einer göttlichen Willensäusserung am Sinai die Gestalt eines Bundes gehabt habe, ist durch die Kritik, namentlich durch Wellhausen[1]) und Stade[2]), die Behauptung vertreten worden, dass die Bundesvorstellung sich erst im Laufe der Zeit unter dem Einflusse des Prophetismus aus einfacheren, naiveren Vorstellungen über das Verhältnis zu Jahwe heraus entwickelt habe, ja dass sie erst in der Zeit kurz vor dem Exile aufgekommen sei. Damit gewannen die Fragen nach der Grundbedeutung von בְּרִית, nach Ursprung, Alter und Bedeutung der Bundesvorstellung, die bisher nur

---

1) Wellhausen, Geschichte Israels, B. I, S. 434 f. Anm.; jetzt Prolegomena zur Gesch. Isr., 3. Ausg., S. 436 f.

2) Stade in seiner Rezension von Bredenkamp, Gesetz und Propheten in Theol. Littz 1882, S. 244.

beiläufig und summarisch in Kommentaren, Wörterbüchern und Biblischen Theologien abgehandelt waren, eine erhöhte Wichtigkeit und neue Anregung; vergl. besonders die Erörterung des Streitpunktes bei König[1]) sowie die Aufsatzreihe von Valeton jr.[2]). Indes ist auch die letztere, eingehendere Untersuchung nicht über Ansätze zu einem richtigen Verständnisse hinausgekommen und lässt ein geschlossenes Gesamtbild des geschichtlichen Entwicklungsganges von ברית vermissen.

Auszugehen ist zunächst von der Bestimmung der Grundbedeutung des hebräischen Ausdrucks für Bund, ברית. Gerade hier ist das Schwanken der Ansichten besonders stark. Überblickt man den Sprachgebrauch, so begreift man es beim ersten Zusehen wohl, denn ברית kommt in den mannigfaltigsten, ja in scheinbar heterogenen Verbindungen vor, — ein Beweis, dass dieser Begriff für die Israeliten von grosser Bedeutung gewesen ist, denn nur Begriffe, mit denen sich der Geist viel beschäftigt, können solche Wandelungen durchleben.

Dass mit der Bedeutung ‚Bund' bei weitem nicht an allen Stellen auszukommen ist, hat man schon lange erkannt[3]). Für das Wesen des Bundes ist der Begriff der Wechselseitigkeit der Beziehungen bestimmend, beide Parteien geben und erhalten. Nun kommt aber ברית auch in Verbindungen vor, wo nur die eine Partei Verpflichtungen übernimmt, die andere

---

1) König, Der Offenbarungsbegriff des Alten Testaments, B. II, S. 338 ff.

2) Valeton jr. in ZatW XII (»Bedeutung und Stellung des Wortes ברית im Priestercodex« S. 1 ff.; »Das Wort ברית in den jehovistischen und deuteronomischen Stücken des Hexateuchs sowie in den verwandten historischen Büchern« S. 224 ff.) und XIII (»Das Wort ברית bei den Propheten und in den Ketubim. — Resultate« S. 245 ff.). S. auch Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, S. 24 f. 294 ff.

3) Wenn trotzdem auch in dieser Abhandlung das Wort ‚Bund' für Berîth des öfteren gebraucht wird, wo nicht eigentlich von einem Bundesverhältnisse die Rede ist, so hat dies lediglich den Zweck, eine allzu häufige Wiederholung des Ausdrucks Berîth zu vermeiden.

lediglich empfängt, es wird sogar an Stellen gebraucht, wo es zweifellos ‚Bestimmung, Gesetz' bedeutet. Je mehr man sich dieser Schwierigkeiten bewusst wurde, um so mehr wurde ברית zu einer crux für die Übersetzer. Es ist lehrreich, z. B. die Genesisübersetzung von Kautzsch-Socin[1]) daraufhin einmal anzusehen. Welche Fülle von Worten und Wendungen, um diesem einen Ausdrucke gerecht zu werden! Und doch — gewinnt man bei aller Verschiedenheit der gewählten Übersetzungen daraus ein wirklich einheitliches und klares Bild?

Es giebt im Grossen und Ganzen zwei Ansichten über die ursprüngliche Bedeutung und weitere Entwickelung von ברית. Die herkömmliche und auch jetzt noch von den meisten vertretene geht dahin, dass es ursprünglich ‚Bund' bedeute, »ein auf Wechselseitigkeit gestelltes Verhältnis, welches zwei Gleichstehende eingehen oder womit der Höherstehende dem Niederen entgegenkommt«[2]), und erst sekundär die Bedeutung ‚Bestimmung, Gesetz' erhalten habe. Dieser Ansicht sind, abgesehen von dem soeben zitierten Franz Delitzsch sowie allen älteren Auslegern: Gesenius[3]), Dillmann[4]), H. Schultz[5]),

---

1) Kautzsch und Socin, Die Genesis mit äusserer Unterscheidung der Quellenschriften übersetzt, 2. Aufl., s. bes. S. 12 Anm. 28: »Obige Übersetzung — [zu Gen. 6 18, wo sie והקמתי את בריתי אתך wiedergeben durch: für dich aber geht mein Wille dahin, dass . . .] — ist ein äusserster Notbehelf, um den eigentlichen Sinn des hebr. ברית in Ermangelung eines entsprechenden deutschen Wortes einigermassen verständlich zu machen. Darnach kann, was im Voraus bemerkt sein mag, nicht davon die Rede sein, dass ברית überall mit demselben Ausdruck wiederzugeben wäre.«

2) So Franz Delitzsch, Neuer Commentar über die Genesis [5. Auflage], S. 172; vergl. auch Comm. zum Briefe an die Hebräer, S. 302 f.

3) Gesenius, Thesaurus philol. crit. linguae Hebr. et Chald. V. T., 2. ed., S 237.

4) Dillmann in Schenkels Bibel-Lexikon unter ‚Bund', B. I, S. 489.

5) H. Schultz, Alttestamentliche Theologie, 5. Aufl., S. 310 ff.

Öhler[1], Wellhausen[2], Guthe[3], Bredenkamp[4], König[5], Cremer[6] und andere. Der Übergang aus der ersten in die zweite Bedeutung wird dabei in doppelter Weise vorgestellt. Entweder man leitet aus der Bedeutung ‚Bund' zunächst ‚Bundesbedingung' und dann weiterhin, da diese ihrem Wesen nach Festsetzung, Bestimmung ist, allgemein ‚Bestimmung' ab — dies der übliche Weg. Oder aber, man geht aus von der Entstehung von Recht und Gesetz bei den Hebräern überhaupt, bei denen dasselbe zurückzuführen sei auf einen Bund, der zwischen dem, welcher das Gesetz giebt, und demjenigen, für den es gelten soll, abgeschlossen wird. So Wellhausen (a. a. O.): »Die alten Hebräer hatten für Gesetz keine andere Vorstellung und keine andere Bezeichnung als die des Vertrages. Ein Gesetz wurde nur dadurch rechtskräftig, dass diejenigen denen es galt sich verpflichteten es zu halten. So geschieht es Exod. 24, 3-8, so 2. Reg. 23, 1-3, so noch Hier. 34, 8 sqq. — gerade so wie bei den alten Arabern. Daher auch die Bezeichnung Sepher Berith sowohl für das jehovistische als auch für das deuteronomische Gesetzbuch.« In dieser Ableitung ist ihm Smend[7] gefolgt, während Cremer[8] eine vermittelnde Stellung einzunehmen sucht.

Die andere, zu der eben besprochenen in geradem Gegensatze stehende Anschauung ist, dass B^erîth von Haus aus die Bedeutung ‚Entscheidung, Bestimmung' habe und erst abgeleitet zu der Bedeutung ‚Bund, Vertrag' gekommen sei, sofern »eine statutarische Festsetzung ein gegenseitiges Verhältnis und Verhalten ordnet«; letztere Bedeutung stellt also einen speziellen

---

1) Öhler in Herzogs Real-Encyclopädie, 2. Ausg., B. XV unter ‚Testament'.

2) Wellh., Prol.², S. 437.

3) Guthe, De foederis notione Jeremiana, S. 8 f.

4) Bredenkamp, Gesetz und Propheten, S. 22.

5) König, Offb. II, S. 338 ff.; Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte, S. 84 f.

6) Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität, 7. Aufl., unter διαθήκη.

7) Smend, Relg., S. 295.

8) Cremer, a. a. O., S. 894.

Fall der ersteren dar. Im Anschlusse an David Schulz[1], der zuerst für διαθήκη die Grundbedeutung ‚Stiftung' feststellte, hat v. Hofmann[2] auch für ברית den Begriff der einseitigen Bestimmung als den ursprünglichen angenommen und diese Anschauung zu weiterer Geltung gebracht; es sind ihm darin gefolgt: Buhl[3], Friedrich Delitzsch[4], v. Orelli[5], Cheyne[6], Strack[7], Siegfried-Stade[8], Nowack[9].

Beide Erklärungen erkennen also an, dass ברית in sich die beiden Bedeutungen ‚Bund' und ‚Bestimmung' vereinigt, und versuchen, die eine aus der anderen herzuleiten. Wohl ist es im allgemeinen in dem Falle, dass einem Worte zwei verschiedene Bedeutungen anhaften, das Nächstliegende, die eine auf die andere zurückzuführen. Aber gerade in unserem Falle stösst man hierbei auf erhebliche Schwierigkeiten. Für ‚Bund' ist der Begriff der Wechselseitigkeit, für ‚Bestimmung' der der Einseitigkeit so charakteristisch, dass ein Übergang nicht leicht vorstellbar ist. Dass es damit nicht so einfach steht, erhellt schon aus der Thatsache, dass zwei einander widersprechende und sich gegenseitig ausschliessende Ansichten[10] wie die oben erwähnten neben einander bestehen.

Wir legen darum bei unserer Untersuchung keinen der erwähnten Erklärungsversuche zu Grunde, prüfen vielmehr, ob sich einer derselben bestätigt, lassen aber auch die Möglichkeit nicht ausser Auge, dass beide Bedeutungen erst aus einer

---

1) D. Schulz, Der Brief an die Hebräer 1818, S. 201 f. Anm.

2) v. Hofmann, Weissagung und Erfüllung im alten und im neuen Testamente, B. I, S. 138; Der Schriftbeweis, B. I, S. 414 f.

3) Buhl in Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch, 12. Aufl., unter ברית.

4) Friedr. Delitzsch, The Hebrew Language viewed in the light of Assyrian research, S. 49.

5) v. Orelli, Die Propheten Jesaja und Jeremia, S. 257 Anm.

6) Cheyne, The prophecies of Isaiah, 3. ed., B. I, S. 267 Anm.; B. II, S. 162.

7) Strack, Kurzgefasster Kommentar zu den hl. Schr. A. und N. Test., B. I, S. 23.

8) Siegfried-Stade, Hebräisches Wörterbuch unter ברית.

9) Nowack, Lehrbuch der hebr. Archäologie, B. I, S 358 f.

10) Vergl. König, Hauptprobl., S. 85.

dritten abgeleitet sind. Die Frage nach der Etymologie bleibt zunächst beiseite[1]), da der Weg vom Sprachgebrauche zur Etymologie sicherer ist und weniger zu Irrungen verleitet als der umgekehrte.

Die einzige Voraussetzung, die wir machen, ist, dass ברית, ehe es auf religiösem Gebiete, also in Bezug auf Verhältnisse zwischen Gott und Mensch gebraucht wurde, auf profanem Boden heimisch, auf Verhältnisse zwischen Mensch und Mensch beschränkt gewesen ist. Diese Voraussetzung ist aber so allgemein zugestanden und so selbstverständlich, dass sie eines Beweises nicht erst bedarf, ist dies doch der Entwicklungsgang aller religiösen Begriffe. Danach richtet sich der Gang der Untersuchung, indem im ersten Teile von dem Bunde auf profanem Gebiete zu handeln ist, ehe zur Betrachtung der Bundesvorstellung auf religiösem Gebiete fortgeschritten wird. Die Beziehung auf das praktische Leben der Israeliten ist hier nicht nur berechtigt, sondern zum richtigen Verständnisse des Ganzen geradezu geboten. Überhaupt gewinnt erst dadurch sowie durch Heranziehung der entsprechenden Vorstellungen und Gebräuche anderer, namentlich verwandter Völker, die Betrachtung des Alten Testaments für uns die Anschaulichkeit und Lebendigkeit, die ihr leider so lange Zeit hindurch verloren gegangen war.

Die Arbeit soll sich indes nicht darauf beschränken, die Stellen, an denen Bᵉrîth vorkommt, zusammenzutragen und exegetisch zu erörtern, sie will mehr bieten als eine blosse Darlegung des Sprachgebrauches von Bᵉrîth. Das Hauptaugenmerk ist vielmehr darauf gerichtet, darzulegen, wie stufenweise und logisch fortschreitend, in einer den Wandelungen, welche die religiösen Vorstellungen der Israeliten im Laufe der Zeit erfahren haben, durchaus adäquaten Weise der Begriff der Bᵉrîth auf religiösem Gebiete sich allmählich weitergebildet und zur herrschenden Darstellung des Verhältnisses zwischen Jahwe und Israel, ja der gesamten jüdischen Religion entwickelt hat. Es gilt, die einzelnen Fäden aufzusuchen, und, soweit dies bei dem vorliegenden Materiale möglich ist, nachzuspüren, wie sie

1) S. darüber Anhang I.

allmählich mit einander verwoben wurden zu jenem kunstvollen Gebilde der Bundesvorstellung, wie es uns in dem theologischen Systeme des Priesterkodex sowie in dem religiösen Bewusstsein der jüdischen Gemeinde entgegentritt. Nur so lässt sich mit Sicherheit eine Antwort auf die Frage gewinnen, wann diese Vorstellung herrschend geworden ist, nur so gelangt man zu einer rechten Würdigung des in ihr liegenden religiösen Gehaltes. Dabei ist das Bestreben gewesen, den vorhandenen Stoff vollständig zu sammeln und die Thatsachen selbst möglichst uneingeschränkt zu Worte kommen zu lassen. Es ist darum bei jedem einzelnen Kapitel ohne Rücksicht auf die im Vorhergehenden gewonnenen Ergebnisse zunächst der deduktive Weg eingeschlagen und erst danach der der Synthese beschritten. Allerdings sind dabei Wiederholungen nicht zu vermeiden gewesen, dafür ist aber auch der grösstmögliche Grad von Sicherheit für die Richtigkeit des Endresultates gewährleistet, sofern jede Wiederholung eine Bestätigung des bereits Gefundenen darstellt.

Erster Teil.

Der Bund auf profanem Gebiete.

I. Als Ausgangspunkt diene Gen. 31 44 ff., die Erzählung von der Bundschliessung zwischen Jakob und Laban. Jakob ist mit seinen beiden Weibern vor Laban geflohen, dieser hat ihn auf dem Gebirge Gilead erreicht und macht ihm hier das Anerbieten: ‚Nun wohlan, ich und du wollen zusammen einen Bund schliessen!' Es folgt die ins Einzelne gehende Erzählung des Bundesschlusses. — Dieses Stück wird einstimmig dem Jehowistischen Geschichtswerke zugesprochen; auch über den zusammengearbeiteten Charakter ist man sich einig, nur über die Zuweisung der einzelnen Verse an J, E oder R gehen die Meinungen einigermassen auseinander[1]). Deutlich liegen vv. 50 und 51 ff. zwei verschiedene Angaben über den Inhalt der Bundesverpflichtungen vor, die schwerlich derselben Quellenschrift angehört haben können: nach v. 50 übernimmt Jakob allein Verpflichtungen, und zwar die, Labans Töchter, seine Weiber, gut behandeln und keine weiteren Frauen zu ihnen

---

1) Nach Wellh., Die Composition des Hexateuch, 2. Druck, S. 42 ff. sind: vv. 45. 51—54 = E; 46. 48a. 50a = J (die nicht angeführten Verse gelten als nicht ursprünglich); Dillmann, Die Genesis, 6. Aufl., S. 350 ff.: vv. 45. 51—54 = E (B); 46. 48—50 = J (C); Kittel, Geschichte der Hebräer, B. I, S. 129. 140 f.: vv. 45 f. 48a. 50. 53 f. = E; 51 f. (ohne מצבה) = J; Delitzsch, Gen.[5], S. 399 ff.: vv. 45. 47. 50. 53b. 54. = E; 46. 48 = J; 51—53a = JE; Kautzsch-Socin, Gen.[2]: vv. 45. 53. 54 = E; 46. 48. 49b und 50—52 (in der Hauptsache) = J. Eine übersichtliche Zusammenstellung der Resultate der Quellenscheidung im Hexateuch bietet jetzt Holzinger, Einleitung in den Hexateuch, 1893.

hinzunehmen zu wollen; vv. 51 ff. besteht das gegenseitige Versprechen, das Gebirge Gilead nicht in feindlicher Absicht zu überschreiten. Der Hauptton ruht auf der zweiten Version, mehr nebensächlich erscheint die erste. Da das ganze Kapitel der Hauptsache nach aus E geschöpft ist[1]), so teilen wir vv. 51—54 samt den dazugehörigen vv. 44a. 45 (nur mit Veränderung des יעקב v. 45 in לבן nnd mit Ausscheidung des גל aus vv. 51 f. nach Wellh., Dillm. u. a.) der Haupterzählung von E, die Parallelerzählung v. 50 nebst den damit verbundenen vv. 44b.[2]) 46. 48a aber J zu.

Nach dem E-Berichte sind die bundschliessenden Parteien Laban und Jakob v. 44. Es werden aber neben ihnen noch ‚Brüder' als anwesend bezeichnet, die sogar an der Opfermahlzeit, die sich an den Bundesakt anschloss, teilnehmen v. 54. אח kann hier unmöglich Vetter oder gar Begleiter bedeuten. Die Brüder Labans, der in dem Kapitel ausdrücklich als ‚der Aramäer' bezeichnet wird vv. 20. 24, sind seine Stammesbrüder, die Aramäer, die Brüder Jakobs entsprechend die Hebräer. Dem Kerne nach ist es also eine Beríth zwischen Aramäern und Hebräern, die sich gegenseitig verpflichten, den Gilead als Grenzwall ihrer Gebiete anzuerkennen. Die geschichtliche Deutung unserer Erzählung ergiebt sonach die Thatsache, dass der hebräischen Einwanderung in Kanaan die der Aramäer auf dem Fusse folgte und jene zu ersticken drohte, dass zwischen beiden Völkern in den Grenzmarken Kämpfe stattfanden, bis endlich von Aramäern wie Hebräern der Gilead

1) Vergl. auch Kuenen, Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des alten Testaments, übers. von Weber u. Müller, B. I 1, S. 138, und Cornill, Einleitung in das Alte Testament, 2. Aufl., S. 29.

2) In dem jetzt unverständlichen Satze v. 44b — denn unmöglich kann ein ‚es' oder gar feminines ברית Subjekt des והיה sein — ist m. E. am einfachsten geholfen, wenn man zwischen והיה und לעד ein הַגַּל einsetzt, dessen Ausfall sich zwischen dem Schluss-ה von והיה und dem ל von לעד leicht erklärt. Das Sätzchen ist dann für J in Anspruch zu nehmen. — Olshausen will ein (bez. מצבה) וְנַעֲשֶׂה גַל vor והיה einschieben, andere streichen das ל von לעד, ohne dass damit viel gewonnen wäre.

feierlich als das Trennungsgebiet der beiderseitigen Interessensphäre anerkannt wurde[1]. Dass der Vertrag für beide Teile verpflichtend und bindend war, ergiebt sich exegetisch aus dem sich entsprechenden אם אני לא אעבר ..... ואם אתה לא תעבר v. 52 sowie aus der Zusammenstellung אני ואתה v. 44, die nur in diesem Falle vorkommt.

Nachdem Laban den Vorschlag zum Eingehen einer Bᵉrîth gemacht v. 44, eine Massebe errichtet v. 45, die zu beschwörende Formel aufgestellt und vorgesprochen hat v. 52, ruft er den Gott Abrahams und Nahors zum Richter zwischen ihnen beiden auf v. 53, zum Hüter der Bᵉrîth, der im Falle eines Bundesbruches den Schuldigen bestrafen soll. Durch feierlichen Schwur bei der schreckensvollen Majestät des Gottes Isaaks bekennt sich auch Jakob dazu v. 53.

Durch diese hochheiligen Schwüre war der Inhalt der Bᵉrîth — wir verstehen unter diesem Ausdrucke die festgesetzten, beschworenen Verpflichtungen — zu unverbrüchlicher Geltung erhoben worden, die Gottheit selbst wachte nunmehr über strenge Erfüllung der Bundespflichten. Damit war in dem Verhältnisse zwischen Jakob und Laban, bez. zwischen Hebräern und Aramäern eine bedeutsame Änderung eingetreten. Hatte es bis dahin in dem freien Belieben des Einzelnen gestanden, das Gebirge Gilead mit den Waffen in der Hand zu überschreiten, so war durch die Bᵉrîthschliessung eine unübersteigbare Scheidewand zwischen beiden Parteien aufgerichtet; im Falle der Übertretung verletzte man nicht bloss den Gegner, sondern in erster Linie die Gottheit selbst. Anstelle der früheren Willkür war ein festes Rechtsverhältnis getreten, die Bᵉrîth stand wie eine dritte gewaltige Grösse über den beiden Kontrahenten. Der juristische Charakter des durch eine Bᵉrîthschliessung geschaffenen Verhältnisses ist mit Recht von Guthe[2] hervorgehoben worden: »e foedere enim icto nascitur ius. Inde patet effectus foederis, qui est ea inter

1) Wellh., Prol.⁴, S. 335 f.

2) Guthe, foed. Jer., S. 9.

utrumque aequalis condicio ut, quodcumque alteruter in partem foederis fecerit, ad normam foederis i. e. ad ius diiudicari oporteat«; vergl. dazu Graf Baudissins Rezension von Guthes Schrift[1]) sowie die von Vatke gegebene Definition des Bundesbegriffes[2]). Besser spricht man aber nicht von ius, sondern von fas, beide Begriffe sind überhaupt bei den Hebräern schwer auseinanderzuhalten. Sind auch die Bedingungen von Menschen festgesetzt, so sind sie doch durch die feierliche Ceremonie des Bundesschlusses der Gottheit anheimgegeben und so den göttlichen Satzungen als gleichzuerachtend zur Seite gestellt worden. Die Sache ist damit dem Gebiete des rein Menschlichen entrückt und vor das Forum Gottes gebracht. Es ergiebt sich daraus die ausserordentliche Bedeutung dieser Handlung. Ein so begründetes Verhältnis hatte keine nur vorübergehende Bedeutung, sondern sollte nach Absicht der Bundschliessenden dauernde, ewige[3]) Gültigkeit haben. So war nach der Ansicht des Verfassers die Grenze zwischen Jakobs und Labans Gebiet durch obige Berîth für alle Zeiten festgesetzt.

Noch ist die Frage nach der gegenseitigen Stellung der Berîthschliessenden zu beantworten. Nach gemeinsamer Annahme der Kommentatoren haben sich Jakob und Laban gleichgestanden. Vergegenwärtigt man sich aber, dass Jakob sich auf der Flucht vor Laban befindet, dass er alles, was er besitzt, von jenem hat v. 43, dass Laban es ist, der den Bund anbietet, die Massebe errichtet, die Bedingungen feststellt und vorspricht, so gewinnt man vielmehr den Eindruck, dass er der Mächtigere von beiden ist.

Von der oben ausgeschiedenen J-Version ist bisher völlig Abstand genommen. Wollte man v. 50 mit Kittel und

---

1) Theol. Littz. 1877, S. 347.

2) Vatke, Historisch-kritische Einleitung in das Alte Testament, hsg. von Preiss, S 45: »Diese Form des Bundes ist nichts anderes als die praktisch-juridische Darstellung des göttlichen Elementes der Offenbarung und des menschlichen Glaubens und Gehorsams.«

3) Die Zusammenstellung von בריח und עולם ist namentlich in späterer Zeit sehr häufig.

Delitzsch noch zur E-Schicht rechnen, so erhielte man aufseiten Jakobs ein Plus von Verpflichtungen. Das wäre an sich nicht unmöglich, denn die Bedingungen eines Vertrages brauchen nicht gleichmässig verteilt zu sein. Doch sind aus logischen wie sprachlichen Gründen v. 50 und die damit zusammenhängenden Verse gesondert zu betrachten (s. u.).

Der gleichen Art wie Gen. 31 44 ff. sind Gen. 21 22 ff. und 26 26 ff., die beiden Parallelerzählungen über den B^erîthschluss zwischen Abraham, bez. Isaak und dem Philisterkönige Abimelech. Über den inneren Zusammenhang derselben, bez. die Abhängigkeit der einen von der anderen kann man kaum im Zweifel sein, wenn man beide neben einander liest. Gen. 26 ignoriert 21 22 ff. völlig; die Brunnen werden gegraben und das Wasser gefunden, als sei dies vorher nie geschehen, nirgends ist die Rede von einem Wiederaufgraben, und 26 18 zeigt nur zu deutlich das Bestreben, als Fuge zwischen den beiden Stücken zu dienen[1]). In allen Beziehungen giebt sich 26 26 ff. als die Vorlage für 21 22 ff. Es hat vor jenem grössere Einfachheit und glatteren Fluss der Erzählung voraus, der Bund erstreckt sich nicht ausdrücklich auf die Nachkommenschaft, vergl. 21 23, der Eid hält sich innerhalb der Grenzen des Vertrages und gilt nicht zugleich als Reinigungseid, die sieben Lämmer fehlen. Mit Recht darf man da fragen[2]), was wohl den Verfasser von Kap. 26 hätte veranlassen können, alle diese kleinen Züge zu beseitigen. Wir sehen sonach in Gen. 26 26 ff. die Vorlage von 21 22 ff. und teilen diesen Bericht in Übereinstimmung mit den weitaus meisten der J-Schicht zu[3]).

Die beteiligten Parteien sind Abimelech, Achuzzat und Pichol einerseits, Isaak andrerseits. Abimelech als einzigen Kontrahenten auf der Gegenseite anzusehen und Achuzzat und Pichol zu blossen Zeugen herabzusetzen (s. zu Kap. 21) ist

---

1) S. das Nähere bei Wellh., Comp.[2], S. 22.

2) So Kuen., Einl. I 1, S. 224.

3) Eine Ausnahme macht nur Kittel, Gesch. I, S. 127. 139, der annimmt, dass diese Erzählung von R fast wörtlich aus E entnommen und mit einigen durch den veränderten Standort bedingten Abänderungen hierher verpflanzt worden sei.

gegen den Text; v. 28 ist die Rede von einer Ala ‚zwischen uns und dir', nicht ‚zwischen mir und dir', desgleichen ist vorher wie nachher stets die 1. (bez. 2. und 3.) pers. plur. gebraucht. Es ist sonach eine Bᵉrîth zwischen diesen Dreien als den Vertretern der Philister und Isaak, dem Vertreter der Hebräer. Der Inhalt der Abmachungen ist v. 29 in einer Formulierung gegeben, welche die Philister als die den Bund Anbietenden festgesetzt haben, vergl. dazu Gen. 31 44 ff., sodass wir nach dieser Parallele schliessen dürfen, dass die Bedingungen von den Philistern vorgesprochen und sodann von der Gegenpartei und darauf von der Initiativpartei beschworen worden sind. Dass beide Teile schwören, besagt v. 31 ‚und sie leisteten sich einer dem anderen den Eid'. Durch den Abschluss der Bᵉrîth war die Verpflichtung, sich gegenseitig nichts Böses zufügen zu wollen, unbedingt bindend gemacht und damit ein dauerndes Verhältnis zwischen ihnen begründet; in Frieden trennten sie sich von einander v. 31. Nur lose ist mit dieser Erzählung die Namengebung von Beerseba verbunden.

Etwas abweichend ist die E-Version Gen. 21 22 ff. Trotzdem hier Pichol neben Abimelech erscheint, wird die Bᵉrîth lediglich zwischen diesem und Abraham abgeschlossen, vergl. v. 23 ‚und nun schwöre mir bei Elohim hier, dass du niemals treulos handeln willst an mir und meiner gesamten Nachkommenschaft', v. 27 ‚und sie schlossen beide eine Bᵉrîth', s. auch v. 31. Dafür, dass Pichol dem Bundesschlusse als Zeuge beiwohne, so Dillmann und Delitzsch z. St., giebt der Text nichts an die Hand. Vielmehr fällt auf, dass Pichol überhaupt keine lebensvolle, in das Ganze der Erzählung verwobene Person ist, sondern ausschliesslich Statistenrolle giebt. Er kommt nur in den stehenden, dem Namen Abimelechs angefügten Worten ופיכל שר צבאו vv. 22. 32b[1]) — vergl. 26 26 —

---

1) Die ursprüngliche E-Erzählung bricht mit ויקם אבימלך v. 32bα ab; ich ziehe diese Worte nicht wie Wellh., Dillm., K.-Soc. u. a. zum Folgenden, sondern zum Vorangehenden. Das ויקם besagt durchaus nicht, dass Abimelech in ein anderes Land zieht, was gegen

vor; streicht man diese, so ist seine Rolle in Kap. 21 ausgespielt. Dazu kommt, dass LXX an diesen beiden Stellen auch Achuzzat erwähnt, der nur in Kap. 26 heimatberechtigt ist. Dies legt nahe, anzunehmen, dass Pichol erst aus Kap. 26 eingedrungen ist. Auch sonst ist die Erzählung nicht geschlossen. Nach vv. 23 f. ist der Zweck der Berîthschliessung die Herstellung eines dauernden Friedens- und Freundschaftsverhältnisses. V. 25 fällt Abraham plötzlich die Streitsache betreffs der Brunnen ein, und in den folgenden Versen ist ihre Regelung die Hauptsache; es liegt dem Erzähler ersichtlich viel daran, dass diese Brunnen in den dauernden Besitz Abrahams übergehen. Das erste Moment tritt dabei völlig zurück. Verdächtig ist auch die zweimalige Erwähnung des Berîthschlusses vv. 27 und 32. Über diese Schwierigkeiten kann man sich zur Not hinweghelfen, so wie es Dillmann im Anschlusse an Knobel thut: der redliche Patriarch wünscht zuvor einen Ausgleich betreffs der Brunnen, damit die Freundschaft nachher nicht gestört werde durch Streit. Dann müsste man dies als eine Klausel zum Vertrage ansehen. Besser scheint mir, in vv. 25—31 eine zweite Erzählung anzunehmen, die berichtet, wie dem Abraham durch eine Berîth der Besitz der Brunnen von Abimelech zugesichert wird; der Name ‚Schwurbrunnen' wird davon abgeleitet (das Nähere s. u., S. 31). Gemischt damit erscheint eine andere Erklärung des Ortsnamens, welche von der Bedeutung שבע = 7 ausgeht. V. 32a.bα schliesst sich unmittelbar an v. 24 an. Auf eine vollständige Entwirrung des Knäuels muss man verzichten.

Die Haupterzählung von E liegt sonach in vv. 22—24. 32a.bα. Sie berichtet von einer Bundschliessung zwischen Abraham und Abimelech, welche ein dauerndes Friedensverhältnis zwischen ihnen begründet, das auch für die Nachkommen Geltung hat.

---

die Voraussetzung von Kap. 21 (= E), aber in Übereinstimmung mit Kap. 26 (= J) wäre. Das folgende ופיכל שר צבאו ist redaktioneller Zusatz, und der Rest von v. 32b "וישבו וגו gehört zur J-Erzählung, wo er seinen rechten Platz hinter 26 31 hat. So ist die Ungleichheit im Numerus von ויקם und וישבו gehoben, die grammatisch zwar möglich, immerhin aber auffällig ist.

»Ein freundliches Verhältnis, begründet von Abimelech, besteht schon: es handelt sich um Befestigung desselben für alle Zukunft.« [1]) Die gegenseitige Stellung der Bundschliessenden ist wie in Kap. 26 im wesentlichen gleich. —

Die bisher angeführten Beispiele entstammen einer alten Überlieferung. בריח wird darin bei Abschliessung von Verträgen und Bündnissen gebraucht, die beide Parteien verpflichten. Die zu Grunde gelegten Bedingungen sind bestimmt formuliert, und zwar in der Form eines Eides, anhebend mit אם oder אם לא. Es steht dabei כרת בריח stets von der abschliessenden Feierlichkeit. Da der Inhalt der Abmachungen vorher festgestellt ist, so scheint es, dass בריח zunächst nur die die Vertragsbedingungen weihende heilige Handlung bezeichnete, deren Vollzug כרת ausdrückt. Gemeinsam ist ferner die Vorstellung, dass es sich bei einer Beríthschliessung um einen heiligen Akt aussergewöhnlicher Art handelt.

Man könnte fragen, ob nicht bei jedem Schwure, der unter Anrufung Jahwes geleistet wird, dieselben Gedanken massgebend gewesend sind. Gewiss sind Schwur und Berith verwandte Dinge; dies ergiebt sich schon daraus, dass beide Ausdrücke oft mit einander wechseln. Schwur und Beríth sind aber nicht identisch, sondern verhalten sich zu einander wie der Teil zum Ganzen. Eine Beríth besteht aus drei Teilen: dem Schwure (שבועה), dem Fluche (אלה) und einer Ceremonie, welche den letzteren versinnbildlicht, — beziehentlich, wenn man die beiden letzten als zusammengehörig nimmt, aus zwei Teilen, שבועה und אלה. Beide Begriffe stehen Neh. 10 $_{30}$, vergl. 1 Sam. 14 $_{24ff.}$ verbunden zur Bezeichnung einer Beríth. Der Schwur enthielt die ausgemachten Bedingungen, war somit der inhaltlich positive Teil. Daran schloss sich, wie so häufig bei den Semiten an Verträge, eine Verfluchung in Form einer Selbstverfluchung für den Fall, dass man die Satzungen der Beríth übertrat, der negative Teil. Erhöhte Furchtbarkeit erhielt die Ala und somit der ganze Bund dadurch, dass sich mit demselben

1) Del., Gen.[5], S. 322.

eine feierliche, unter Vergiessung von Blut vollzogene Ceremonie verband.

Hieraus ergiebt sich einerseits, dass sowohl שבועה als אלה für B^e^rîth gebraucht werden konnten, ersteres, weil es den Inhalt derselben, somit die Hauptsache enthält, letzteres (so Gen. 26 28; Ez. 17 13. 16. 19), weil es das unterscheidende Merkmal der B^e^rîth gegenüber dem einfachen Schwure bildet. Andrerseits aber ergiebt sich hieraus auch, dass eine B^e^rîth ungleich heiliger ist als ein Schwur. Während bei diesem nur Worte gewechselt werden, wird bei jener eine kultische Handlung vollzogen und ihr so schon durch die äussere Form höherer Wert beigelegt. Eine B^e^rîth ist somit gleichsam ein Schwur in höchster Potenz, sie ist die Form, wodurch Abmachungen zwischen zwei Parteien unbedingt bindend und unverbrüchlich gemacht werden. Die Stellung der Bundschliessenden zu einander ist, soviel können wir hier schon sagen, dabei völlig gleichgültig und höchstens von Einfluss auf den Inhalt, nicht aber auf die Form. Ob die Wechselseitigkeit der Beziehungen, die an den bisherigen Beispielen beobachtet wurde, zum Wesen der B^e^rîth gehört, kann sich erst später entscheiden.

Es ist klar, dass diese Form der Bindendmachung nicht bei jedem Bunde oder Vertrage privatrechtlicher Art, etwa einem Kaufvertrage und Ähnlichem angewendet wurde und angewendet werden konnte, sondern entsprechend der Heiligkeit des Aktes nur bei besonders bedeutungsvollen. In der ältesten Zeit, als das Volk noch in einzelnen Stämmen verstreut lebte, waren dies aber naturgemäss Bünde und Verträge mit anderen Stämmen oder Völkerschaften. Das ganze Verkehrsleben des Altertums baut sich auf dem Begriffe der Unverletzlichkeit der geschlossenen Bünde oder Verträge auf; dies ist einer der wichtigsten völkerrechtlichen Begriffe für jene Zeit. In der Vorstellung der alten Völker galt deshalb jemand, der sich eines Bundesbruches schuldig gemacht hatte, als ein Übelthäter, der eine schwere Schuld auf sein Haupt geladen hatte, schien doch durch seine That der Bestand der Gesamtheit gefährdet. In Zeiten, da mehr oder weniger das Recht des Stärkeren galt, machte sich eine Form nötig, die auch für

den weniger Mächtigen einen gewissen Grad von Sicherheit und Festigkeit bot. So wurde auch bei den Hebräern die mit einer blutigen Ceremonie verbundene Bᵉrîthschliessung in erster Linie bei Regelung völkerrechtlicher Interessen zur Anwendung gebracht. Es entspricht das ganz den auf arabischem Gebiete beobachteten Verhältnissen, denn auch hier wurde die feierlichste, unter Verwendung von Blut vollzogene Art des Bundesschlusses vor allem bei dauernden Bünden zwischen verschiedenen Stämmen oder den Angehörigen verschiedener Stämme verwendet[1]). In der That sind die oben behandelten Beispiele völkerrechtlicher Art: Gen. 31 44 ff. soll die Grenze zwischen israelitischem und aramäischem Gebiete festgesetzt, Gen. 21 22 ff. und 26 26 ff. ein dauerndes Friedensverhältnis zwischen Hebräern und Philistern, somit eine endgültige Sicherung der Südgrenze gegen philistäische Ansprüche hergestellt werden. Überall tritt scharf der Begriff der beständigen Dauer der so geschaffenen Verhältnisse hervor, und wohl nicht nur zufällig ist dem יהוה Gen. 21 33 ein אל עולם beigefügt.

Es erübrigt zunächst, die den angeführten Beispielen gleichen oder ähnlichen Fälle aufzuzählen; über das Prinzip der Anordnung s. u., S. 29 Anm.

2 Sam. 3 12 ff., die Erzählung der Bᵉrîthschliessung zwischen Abner und David, gehört einer sehr alten Erzählungsschicht an, nach Kuenen[2]) der Grundüberlieferung der Samuelisbücher, nach Budde[3]) und Cornill[4]) J, nach Kittel[5]) einer aus dem 10. oder 9. Jahrhunderte stammenden Geschichte Davids. Abner, der Feldherr Isbaals, schickt hinter dessen Rücken Boten an David und macht ihm das Anerbieten: ‚כרתה בריתך אתי, so soll meine Hand mit dir sein, ganz Israel auf deine Seite zu bringen' v. 12. David erklärt sich dazu bereit für den Fall, dass Abner Michal zu ihm bringe;

1) S. Rob. Smith, Kinship and Marriage in early Arabia, S. 47 ff.
2) Kuen., Einl. I 2, S. 53 f.
3) Budde, Die Bücher Richter und Samuel, S. 240.
4) Cornill, Einl.², S. 115.
5) Kittel in Die heilige Schrift des Alten Testaments, hsg. von Kautzsch, S. 320.

formell gehört dies nicht zu den Berîthbedingungen, es ist vielmehr Vorbedingung. Der Abschluss wird nicht besonders berichtet, er liegt zwischen vv. 20 und 21, ein gemeinsames Mahl geht ihm vorher. Diese Berîth ist also ein regelrechter Vertrag politischen Inhaltes. Die von Abner übernommenen Verpflichtungen sind v. 12 angegeben, die Verpflichtungen Davids liegen lediglich in den Worten אני אכרת אתך ברית v. 13. Was das besagt, ergiebt der Zusammenhang: David geht auf Abners Anerbieten ein, nimmt seine Dienste an und gewährleistet ihm dafür Leben und Sicherheit. Das letztere verstand sich bei jeder Berîthschliessung von selbst; so heisst es auch hier, dass Abner בשלום von David wegging v. 21, vergl. Gen. 26 31. Wie weit der persönliche Schutz unter dem Einflusse einer Berîth geht, deutet unsere Erzählung an. Wie im Folgenden berichtet wird, hat Joab eigenmächtig den Abner, als er nach Abschluss der Berîth zurückkehren wollte, ermordet. Als David hiervon hört, ruft er aus: ‚Ich und mein Königtum sind für immer unschuldig vor Jahwe an dem Blute Abners, des Sohnes Ners! Möge es auf Joabs Haupt und auf seines Vaters ganze Familie zurückfallen, und mögen in Joabs Familie nicht aussterben solche, die an Fluss und Aussatz leiden, die sich auf Krücken stützen, durchs Schwert fallen und an Brot Mangel leiden' vv. 28 f. Ausdrücklich also verwahrt er sich gegen jede Schuld an dem Morde, und die furchtbare Strafe, die ihn für den Fall des Bundesbruches getroffen hätte, wälzt er auf das Haupt Joabs; sie soll nicht bloss dessen Person, sondern seine ganze Familie, Kinder und Kindeskinder, treffen. So bestraft Jahwe die Übertreter einer Berîth: ‚gemäss dem Frevel vergilt er dem, der den Frevel begangen hat' v. 39. Sodann nimmt der König samt dem Volke teil an Abners Begräbnis und fastet bis zum Abende.

Bei dieser Berîth erscheint David mehr als der Gewährende, Abner als der Leistende. Dieses Verhältnis, bedingt durch die Stellung der beiden Männer, liegt schon in dem Suffixe von בריתו v. 12, wodurch dieselbe als dem David gehörig, von ihm gewährt bezeichnet wird. Solche Suffixe an ברית sind auf profanem Boden selten, um so häufiger begegnen sie auf religiösem.

Eng hieran schliesst sich 2 Sam. 5_{3}, vergl. 3_{21} (1 Chr. 11_{3}), ein gleichfalls sehr altes Stück. Danach beruht das Königtum Davids über Israel auf einer Bᵉrîth zwischen ihm und den Ältesten; rückbezüglich auf 3_{21} heisst es ויכרת להם המלך דוד ברית בחברון לפני יהוה וימשחו את דוד למלך על ישראל. Das Subjekt von כרת ב׳ ist hier David, 3_{21}[1]) die Israeliten. Das כרת ב׳ ל׳ an unserer Stelle kann sowohl besagen, dass David jenen durch die Bᵉrîth eine Leistung auferlegt, als auch, dass er ihnen gegenüber eine Verpflichtung übernimmt. Nach 3_{12} scheint die letztere Fassung den Vorzug zu verdienen. Der Sinn der Bᵉrîth ist also, dass beide Parteien eine Vereinbarung treffen, worin die Pflichten wie Rechte des künftigen Herrschers bestimmt werden. Aus diesem unter feierlicher Form vollzogenen Übereinkommen resultiert das משפט המלך 1 Sam. $8_{9.\ 11}$, auch als משפט המלוכה bezeichnet 10_{25}. Das war keine schriftlich niedergelegte Urkunde, sondern Ausdruck für die Berechtigung des Königs, kraft der bestehenden Rechtsordnung Forderungen an das Volk zu stellen; dass diese Berechtigung sehr zum Leidwesen des Schreibers dieser Stücke besteht[2]), ist Sache für sich. Die besprochenen Stellen ergeben eine neue Bestätigung des oben zitierten Satzes von Guthe: »e foedere icto nascitur ius.«

Ferner 1 Sam. 18_{3}; 20_{8}; 22_{8}, die Bᵉrîth zwischen David und Jonathan. Von $20_{15\,ff.}$ ist abzusehen, da der Text stark verderbt ist[3]), über $23_{17\,f.}$ s. u. Die angeführten, wenngleich aus verschiedenen Textschichten stammenden Stellen berichten übereinstimmend, dass es sich um einen Freundschaftsbund handelt, hervorgerufen durch die lebhafte Zuneigung Jonathans zu David. Durch die Worte Davids ‚denn du hast ja deinen Knecht in einen Jahwebund mit dir gebracht‘ 20_{8}, desgl. durch 18_{3}, wo Jonathan allein, nicht wie im jetzigen

1) Das ואכרת der LXX steht in Anlehnung an die vorangehende Darstellung vv. 12 ff., aber in Widerspruch zu 5_{3}.

2) Das meint wohl Benzinger, Hebräische Archäologie, S. 312 Anm., wenn er sagt, dass משפט המלך »der Ausdruck der späteren nicht sehr freundlichen Gesinnung gegen das Königtum« sei.

3) Vergl. Wellh., Der Text der Bücher Samuelis, z. St

Texte er und David, ursprünglich Subjekt zu ויכרת gewesen ist, wird Jonathan als der Urheber bezeichnet. Diese Berith legt beiden die feierliche Verpflichtung auf, für das Wohl und die Sicherheit des Freundes zu sorgen. Darum beruft sich David 20 8 auf sie, als er von Jonathan Schutz erheischt. Ihre Übertretung wird als עון bezeichnet und mit dem Tode bestraft ibd. Die Konjektur Klostermanns[1]), 18 3 ברית מלח ‚Salzbund' zu lesen nach 2 Chr. 13 5; Nu. 18 19, ist darum unzulässig, weil dieser Ausdruck erst in der P-Schicht und davon abhängigen Stellen vorkommt. 22 8 fehlt in MT ברית, während LXX es bietet, doch braucht in MT keine Auslassung vorzuliegen[2]), da auch anderweit einfaches כרת für כרת ב׳ vorkommt: 1 Sam. 11 2; 20 16 in MT; 2 Chr. 7 18.

Es liegt hier der einzige Fall vor, dass eine Freundschaft zweier Privatleute durch eine Berîth feierlich abgeschlossen wird — eine letzte Erinnerung an den uralten Brauch der Blutbrüderschaft, aus der sich der Berîthritus entwickelt hat. In späterer Zeit, als die Berîth zu dem geworden war, als was sie uns in den Geschichtsbüchern erscheint, wird sie wohl nur selten in dieser Weise verwendet worden sein.

Eine wesentlich andere Darstellung dieses Bundes bietet 1 Sam. 23 16–18, welches Stück zu dem leider nur noch anekdotenhaften, im jetzigen Zusammenhange völlig abgerissen stehenden Abschnitte vv. 14b—18 gehört. Kuenen[3]) sieht in diesen Versen einen alten und historisch wertvollen Einschub in das vordeuteronomische Samuelisbuch, Budde[4]) im Anschluss an Cornill[5]) rechnet sie, genauer vv. 16—18, zu E als Parallelbericht zu Kap. 20 = J, beide erkennen also auch ihren geschichtlichen Wert an. Stade[6]) dagegen erklärt sie für das Werk eines Späteren, da sie viel zu sehr Kunstprodukt

---

1) Klostermann, Die Bücher Samuelis und der Könige, z. St.

2) So auch Wellh., Text Sam., zu 1 Sam. 11 2; Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik, 25. Aufl., § 117, 1, Anm. 5.

3) Kuen., Einl. I 2, S. 58.

4) Budde, Ri. Sam., S. 229 f.

5) Cornill, Einl.[2], S. 114.

6) Stade, Geschichte des Volkes Israel, B. 1, 2. Aufl., S. 245 f.

seien, bei Kittel[1]) tragen sie die Chiffre R. Sie berichten, dass Jonathan zu David in die Wüste geht und ihm sagt: ‚Fürchte dich nicht, denn die Hand meines Vaters Saul soll dich nicht finden; vielmehr sollst du König über Israel werden und ich werde der Zweite nach dir sein — auch mein Vater Saul weiss das‘, darauf schliessen sie zusammen eine Beᵉrîth. Nach Stades Auffassung sind Saul wie Jonathan zu der Überzeugung gelangt, dass alle Nachstellungen gegen David nichts fruchten, dass dieser vielmehr als Sauls von Gott bestimmter Nachfolger den Thron besteigen wird. Die Bᵉrîth wäre dann wie an den anderen Stellen ein Freundschaftsbund. Indes ist m. E. v. 17 nicht bloss Ausdruck persönlicher Überzeugung und Erwartung (»du wirst ....«), sondern Inhalt der v. 18 abgeschlossenen Bᵉrîth (»du sollst ....«). Diese ist alsdann ein zweiseitiger Vertrag, vergl. das ואתה .... ואנכי, des Inhaltes, dass Jonathan dem David zur Krone verhilft, dieser aber ihn danach zum Danke als seinen Grossvezier einsetzt. Durch Abschluss einer Bᵉrîth vor Jahwe wird dieses Abkommen unwiderruflich gemacht. Nicht nur persönliche Liebe und Freundschaft verbindet hier beide, sondern die hohe Politik. Das ist eine wesentlich andere Anschauung über diese Bᵉrîth als die oben gegebene, weniger ideal, aber, wie mir scheint, ursprünglicher und geschichtlicher. Allerdings findet bei dieser Auffassung das Sätzchen וגם שאול אבי ידע כן nicht seine volle Erklärung — zur Not könnte man es darauf beziehen, dass Saul um das Komplott gewusst habe —, aber bei einem so abgerissenen Stücke darf man auf eine völlige Erklärung billig verzichten.

1 Kg. 5 $_{26}$, in einem zwar stark deuteronomistisch überarbeiteten, aber auf alter Überlieferung beruhenden Zusammenhange, heisst es ‚und es bestand Friede zwischen Hiram und Salomo, und sie schlossen beide eine Bᵉrith‘. »Salomo erkannte die Vorteile eines stets guten Vernehmens mit seinem nächsten Nachbar, und wusste dieses Vernehmen zu sichern«[2]). Auch hier wieder die Eigenschaft der Bᵉrîth, aus vorübergehenden

1) Kittel in Hl. Schrift A. Test., z. St.
2) So Thenius, Die Bücher der Könige, 2. Aufl., S. 51.

Zuständen dauernde zu schaffen. Beide Könige stehen sich gleich, im Gegensatze zur Chronik, nach welcher Huram als der unterwürfige Diener Salomos erscheint 2 Chr. 2 10 ff. Über den Umstand, dass in der Chronik hier der Ausdruck ברית vermieden wird, s. in Kap. VIII. Im jetzigen Kontexte des Königsbuchs schimmert noch durch, dass es zunächst weniger auf Befestigung der Freundschaft als auf einen Vertrag abgesehen war. Danach verpflichtete sich Hiram, das Material zum Tempelbau und die nötigen Arbeiter zu stellen, während Salomo ihm hierfür eine bestimmte Vergütung zusicherte 1 Kg. 5 16 ff.; 9 10 ff. — vergl. 2 Chr. 8 2! Mit Recht bezeichnet deshalb Wellhausen[1]) diese Berith als einen auf Leistung und Gegenleistung beruhenden Kontrakt.

Nach Ansicht der meisten Ausleger des Amos wird Am. 1 9, wo den Tyriern vorgeworfen wird, dass sie Sklaven an die Edomiter verkauft und nicht der ברית אחים gedacht haben, auf den Bund zwischen Salomo und Hiram angespielt. Man hat sich dafür gar auf das אח 1 Kg. 9 13 berufen! Gegen die Beziehung auf diese Berîth spricht, dass sie doch mehr persönlicher Art war, ohne direkten Einfluss auf das Verhalten der Nachkommen, auch zeitlich zu weit zurücklag. »Das Bewusstsein des Bruderbundes muss notwendig frischer und lebendiger sein, wie das schon die nachweisbaren, soviel näher liegenden Beziehungen zu Phönikien im 9 Jahrh. verlangen. Es ist wohl ein dauerndes Verhältnis darunter zu verstehen, dessen Logik auch zu Amos' Zeiten noch nicht ganz aufgehört hatte.« [2]) Viel hat die Vermutung Wellhausens[3]) für sich, den Bruderbund auf Israel und Edom zu beziehen, vergl. dazu das אחיו v. 11. In jedem Falle ist ברית hier übertragen gebraucht auf das aus einem Berîthschlusse resultierende dauernde friedliche Verhältnis, welches seinerseits auch Pflichten auferlegte; man könnte es fast mit ‚sie haben ihrer Bruderpflichten nicht gedacht' übersetzen.

1 Kg. 15 19 (2 Chr. 16 3) ist die Rede von einer Berîth zwischen Benhadad und Asa von Juda, die von ihren Vätern

1) Wellh., Prol.³, S. 189 f.

2) Budde, Die biblische Urgeschichte, S. 341 f.

3) Wellh., Skizzen und Vorarbeiten, Heft V, S. 69.

her besteht, desgleichen von einer zwischen Benhadad und Ba'sa von Israel geschlossenen. Asa fordert den Syrerkönig unter Berufung auf die zwischen ihnen bestehende Bᵉrîth auf, seinen Bund mit Ba'sa zu brechen (הפר), vermutlich da ältere Rechte jüngeren vorgehen, und Benhadad folgt ihm. Beide Bünde dienten zur Befestigung der gegenseitigen guten Beziehungen und waren rein politischer Art. Dasselbe gilt von Hos. 12₂, der Bᵉrîth Ephraims mit Assur. Das schwächere Ephraim hatte bei dem mächtigen Assyrien Hilfe gesucht. Auf solche Bündnisse mit fremden Völkern, namentlich mit Ägypten und Assyrien, bezieht sich auch das allgemein gehaltene כרת ברית Hos. 10₄, doch ist der Text hier nicht in Ordnung. Ob. 7 heisst es von Edom ‚alle אנשי בריתך haben dich bis zur Grenze geleitet'. Parallel zu אנשי ב׳ steht im selben Verse אנשי שלמך, die Bedeutung ist ‚Bundesgenosse'.

Bei Jes. 33₈ hat die Vermutung Duhms[1]) sehr viel für sich, wonach das ganze Stück in die Makkabäerzeit zu setzen ist. Alsdann ist das הפר ברית nicht, wie es sonst geschieht, auf Sanherib zu beziehen, der nach 2 Kg. 18₁₄ff. die Geschenke Hiskias zwar annahm, aber sein Versprechen, das Land zu schonen, nicht hielt, sondern auf Antiochus Eupator und seinen nach 1 Makk. 6₅₇ff. mit den Jerusalemern abgeschlossenen Bund. Von ihm gilt ‚er hat eine Bᵉrîth gebrochen, Städte missachtet, Menschen für nichts geachtet'. Der Ausdruck ist absichtlich ganz allgemein und indeterminiert gehalten, da es dem Verfasser nicht sowohl darauf ankommt, die einmalige Thatsache des Bundesbruches festzustellen, als vielmehr die ganze ruchlose Gesinnung, die sich darin ausspricht, zu brandmarken. הפר ב׳ galt den Späteren schlechthin als Bezeichnung einer Todsünde. Ähnlich ist Ps. 55₂₁ bei der Schilderung der Verworfenheit des Frevlers gesagt ‚er legte seine Hände an seine Freunde[2]) und entweihte (חִלֵּל) seine Bᵉrîth'.

Gen. 14₁₃ werden die Emoriter Mamre, Eskol und Aner als בעלי ברית אברם bezeichnet. Dieses Kapitel nimmt anerkanntermassen eine Sonderstellung innerhalb der hexateuchischen

1) Duhm, Das Buch Jesaia, S. 215f. 218.

2) Lies בִּשְׁלֻמָיו.

Quellen ein; sein Alter ist aufs verschiedenste bestimmt worden [1], doch gehen die Urteile jetzt mehr und mehr dahin, dass es einen der jüngsten, bereits an Ton und Stil des Midrasch erinnernden Einsätze in den Hexateuch darstellt. Die Anschauung über die zwischen Abram und den Emoritern der Gegend von Hebron bestehende Bᵉrîth hängt von der Fassung des Ausdrucks בעלי ברית ab. Dillm., Del., K.-Soc. übersetzen ihn mit ‚Bundesgenossen', LXX mit *συνωμόται*, Siegfr.-St. mit ‚Bundesglieder' unter Vergleichung von בעלי שבועה Neh. 6_{18}. Indes wird ‚Bundesgenosse' nach Ob. 7 mit איש ברית wiedergegeben; das von Delitzsch [2]) beigezogene בני הברית Act. 3_{25} ist abzuweisen, da es nicht die Kontrahenten eines Bundes bezeichnet, sondern die einzelnen zum Bunde, d. h. zur Bundesgemeinde gehörigen Individuen. Auch bedeutet בעל nicht einfach Teilhaber, sondern Inhaber, Besitzer einer Sache; Zusammenstellungen darüber s. bei Baethgen [3]), Dalman [4]), Baentsch [5]) u. a. Dass es auch hier so zu fassen ist, scheint mir vor allem Neh. 6_{18} an die Hand zu geben. Das בעלי שבועה לו, wobei das לו zu wenig beachtet wird, besagt m. E. nichts anderes, als dass die Edeln von Juda dem Tobia gegenüber im Besitze eines Eides sind, derart, dass dieser sich ihnen eidlich verpflichtet hat. Es liegt demnach nahe, anzunehmen, dass בעל ברית überhaupt im Unterschiede von איש ברית die Partei des Bᵉrîthverhältnisses bezeichne, der gegenüber die andere Leistungen übernommen hat, der damit also ein gewisses Vorrecht eingeräumt wird. Danach wäre der Bund Abrams mit den Emoritern kein blosses auf Wechselseitigkeit beruhendes Schutz- und Trutzbündnis gewesen, sondern eine Art Klientelverhältnis, wie es heutigen Tages noch bei den Beduinenstämmen besteht [6]).

---

1) Eine bequeme Übersicht der Urteile darüber s. bei Holzinger, Hex. I, S. 424f.

2) Del., Gen.[5], S. 267.

3) Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, S. 41.

4) Dalman, Der Gottesname Adonaj, S. 10f.

5) Baentsch, Das Bundesbuch, S. 62.

6) Den Ri. 8_{33}; 9_4 erwähnten Gottesnamen בעל ברית, wofür 9_{46} die wohl ursprünglichere Form אל ברית steht, haben wir beiseite ge-

Ähnlich war das Verhältnis gedacht bei der B^e^rîth Israels mit den Kanaanitern, die Ex. $23_{32\,f.}$; $34_{12.\,15}$; Dt. 7_{2} und Ri. 2_{2} nachdrücklich verboten wird. P kennt dasselbe Verbot, der Sache nach steht es Lev. $18_{3\,ff.\,26\,ff.}$, vergl. $20_{23\,ff.}$; Nu. $33_{51\,ff.}$ in einer an das Deuteronomium erinnernden Weise, nur wird der Ausdruck ברית vermieden. Nach Dillmann[1]) ist es »gewiss uralt«, weil es im Bundesbuche und dem zu J (C) gehörigen Kapitel Ex. 34 vorkommt und schon nach Davids und Salomos Zeit gegenstandslos geworden sei. Aber Ex. $23_{32\,f.}$ sowie $34_{12.\,15}$ tragen das Gepräge später Abfassung an sich. Der jetzige Schluss des Bundesbuches ist stark deuteronomistisch überarbeitet. Wellh., Dillm., Kuen., Jülicher[2]), Budde[3]), Baentsch[4]) unterscheiden in 23_{20-33} einen älteren Kern und eine redaktionelle Überarbeitung, zu der sie einstimmig auch vv. 32 f. rechnen. Ebenso steht es mit Ex. $34_{10\,ff}$ und Ri. 2_{2}. Auch der zweite Beweisgrund ist nicht stichhaltig. Es giebt im Deuteronomium eine Anzahl von Gesetzen, die praktisch völlig gegenstandslos sind, es früher ebenso waren und später blieben, ich erinnere nur an die Kriegsregeln Kap. 20. Trotzdem sind sie aufgestellt worden, da bereits bei D die Theorie mehr und mehr vorzuwalten beginnt. Nun zeigt die

---

lassen, da seine Bedeutung noch immer unsicher ist. Unhaltbar ist die Auffassung von Baethgen, Beitr., S 25, dass er so heisse, weil seine Verehrer, die Sichemiten, mit ihm einen Bund geschlossen haben; auch Smends Erklärung (Relg., S. 118), dass er vielleicht so heisse, weil der Kultus einen bestehenden und immerfort erneuten Bund bedeute, ist zu allgemein. Am meisten hat noch die alte Erklärung für sich, dass er der Schutzgott eines zwischen Sichem und anderen kanaanitischen Städten — nicht zwischen den kanaanitischen und israelitischen Bewohnern Sichems, wie Bertheau, Das Buch der Richter und Ruth, 2. Aufl., S. 165 will — geschlossenen Bundes sei, so Ewald, Geschichte des Volkes Israel, Bd. II, S. 484; Graf Baudissin in Herzogs RE² II, S. 32; Wellh., Prol.³, S. 242; Stade, GJ I², S. 191 f. Er besass einen festen Tempel in Sichem.

1) Dillmann, Numeri, Deuteronomium und Josua, 2. Aufl., S. 272 f.

2) Jülicher in JfpTh. VIII, S. 304.

3) Budde in ZatW XI, S. 227.

4) Baentsch, Bundb., S. 54 ff.

Geschichte, dass sich bei den Israeliten von dem Hasse gegen die Kanaaniter, wie er sich in diesem Verbote ausspricht, beim Einzuge in Kanaan keine Spur findet, im Gegenteil haben sie Sitten und Kultusgebräuche der Kanaaniter grossenteils angenommen. Die gehässige Schärfe gegen kanaanitisches Wesen zeigt sich erst im 7. Jahrhunderte, im Kreise der deuteronomischen Gesetzgebung; hier haben wir den Ursprung obigen Verbotes zu suchen [1]).

Der Inhalt der Beríth wird nicht besonders angegeben. Sie umfasst also, wie in den vorangehenden Beispielen, Schenkung des Lebens und Stiftung eines dauernden Friedens- und Freundschaftsverhältnisses, welches das Recht des connubium (Dt. 7 3; Ex. 34 16) und commercium einschloss. Damit war freilich die Gefahr gegeben, und dies ist für den Gesetzgeber das primum movens gewesen, dass auch eine Religionsmischung eintrat, vergl. לא תכרת להם ולאלהיהם ברית Ex. 23 32, s. 34 12 f.; Dt. 7 2 sowie das sich daranschliessende Gebot, ihre Altäre zu zerschlagen. Israel ist als der überlegene Teil gedacht, von ihm geht die Berîth aus, die es den Besiegten als eine Gnade gewährt, vergl. das parallele ולא תחנם Dt. 7 2.

Ein direktes Abhängigkeitsverhältnis wird in den folgenden Beispielen durch Berîthschluss herbeigeführt, bez. beabsichtigt:

1 Sam. 11 1 f., in einer alten Erzählungsschicht, bitten die Jabesiten den mit übermächtiger Truppenmacht heranziehenden Ammoniter Nahas: ‚Gewähre uns einen Bund, so wollen wir deine Knechte sein', worauf jener voller Hohn erwidert: ‚Auf der Grundlage (בזאת) will ich euch einen Bund gewähren, dass ich jedem von euch das rechte Auge aussteche'. Es ist eine Berîth zwischen einem Stärkeren und einem Schwächeren, wobei die Anregung von letzterem ausgeht; dieser verpflichtet sich zur Unterwerfung, jener soll ihm dafür Leben und Frieden gewähren. In der Antwort von Nahas steht statt des vollen כרת ב׳ einfaches כרת (s. o., S. 20), auch hier bietet LXX unnötigerweise die volle Phrase.

---

1) Vergl. auch Smend, Relg., S. 286 f.

Jos. 9 berichtet die Berîth zwischen den Gibeoniten und Israeliten. Die Quellenscheidung ist hier, wie überhaupt im Buche Josua, sehr misslich. Man sieht, dass eine Zusammenarbeitung verschiedener Quellen vorliegt, ohne dass es gelingen will, zu einer reinlichen Scheidung zu kommen. Wir beschränken uns darum auf das Hauptsächliche. Nach v. 15 scheint es sicher, dass drei parallele Erzählungsschichten in diesem Kapitel verarbeitet sind, nicht zwei, wie Budde[1]) annimmt; die Ausdrücke ויעש להם יהושע שלום, ויכרת (bez. ויכרתו)[2]) להם ברית לחיותם und וישבער להם נשיאי העדה sind durchaus parallel. Der letztere gehört sicher P^2 an, der mittlere sehr wahrscheinlich J, wenigstens entstammt v. 7, die Version mit dem Bundesschlusse, dieser Quelle[3]). Dann würde die erste Wendung aus E sein. Die Gibeoniten kommen verkleidet ins Lager der Israeliten, geben sich für von weit hergekommen aus und bitten: ‚Gewährt uns eine Berîth' v. 6 (= J); dafür wollen sie ihnen dienen vv. 8. 11. Die Israeliten, bez. Josua gehen darauf ein. Nach drei Tagen kommt der Betrug heraus, aber trotzdem die Israeliten im höchsten Grade gegen sie aufgebracht sind, geschieht ihnen doch kein Leid, sie werden nur zu Sklaven am Hause Gottes für alle Zeiten bestimmt v. 23[4]). Dies der Hauptkern der Erzählung. Die Israeliten sind die Überlegenen, die Aufforderung geht vom schwächeren Teile aus, gerade wie im vorstehenden Beispiele, nur ist hier das an sich selbstverständliche לחיותם noch besonders ausgedrückt. Unter gewöhnlichen Verhältnissen wäre dabei eingeschlossen, dass die Gibeoniten unbehelligt in ihrem Besitztume geblieben wären und nur die Israeliten als die Herren des Landes anerkannt hätten. Infolge des Betrugs wird das ‚dienen' jedoch in seiner strengsten Bedeutung gefasst als ‚Sklave sein', formell

---

1) Budde, Ri. Sam., S. 50 ff.: nur J und P, dazu noch eine, bez. mehrere überarbeitende Hände.

2) Vergl. Albers, Die Quellenberichte in Jos. 1—12, z. St.

3) So auch Stade, GJ I², S. 64.

4) Das וחטבי עצים ושאבי מים v. 23 ist aus v. 21 (= P^2) interpoliert.

aber bleibt es, als einmal ausgemacht, zu Rechte bestehen. Darin zeigt sich wiederum sehr anschaulich der Begriff der Unabänderlichkeit der durch eine Bᵉrîth gesicherten Bestimmungen; sie ist hier um so bemerkenswerter, als man sich sonst dem Feinde gegenüber nicht so streng an Abmachungen gebunden fühlte (Gen. 34, vergl. Ri. 4 20 ff.).

1 Kg. 20 34, einer alten ephraimitischen Erzählungsschicht angehörig, berichtet, dass der von Ahab besiegte Benhadad diesem das Anerbieten macht, er wolle ihm die Städte, die sein Vater Ahabs Vater weggenommen habe, zurückerstatten, ihm die Erlaubnis geben, in Damaskus israelitische Karawansereien anzulegen, wenn jener ihn ‚unter einer Bᵉrîth' ziehen lasse. Der jetzige Text ist anerkanntermassen verdorben, nur Klostermann[1]) sucht ihn auf gezwungene Weise zu halten. V. 34 bis בשמרון ist Rede Benhadads. Das Folgende giebt in seiner jetzigen Form nur Sinn als Rede Ahabs. Der Übergang ist völlig unvermittelt. Gegen die scheinbar nächstliegende Annahme, dass ein paar den Übergang herstellende Worte, etwa ויאמר אחאב, ausgefallen seien, wendet bereits Thenius[2]) mit Recht ein, dass damit nichts gewonnen sei; wird wohl der Sieger die Entlassung auf Vertrag anbieten? Er vermutet, dass für אשלחך ursprünglich אֲשַׁלַּח־נָא gestanden habe, sodass Benhadad Sprecher der ganzen Rede in v. 34 gewesen ist. Diese Konjektur ist ansprechend und scheint mir vor den sonst noch vorgeschlagenen: בברית (bez. ואני) ואתה תְּשַׁלְּחֵנִי den Vorzug zu verdienen, vergl. auch Vulgata »ego foederatus recedam a te«. Die Bᵉrîth umfasste vonseiten Ahabs Zusicherung des Lebens und sicheren Geleites, vonseiten Benhadads ausser den v. 34 angeführten Selbstverpflichtungen Anerkennung der Oberherrschaft Israels.

In allen angeführten Beispielen steht ברית von geschichtlich vollzogenen oder wenigstens als vollziehbar vorgestellten Bünden und Verträgen und bezeichnet sowohl die feierliche abschliessende Handlung (stets mit כרת verbunden), als auch

1) Klostermann, Sam. Kg., S. 380.

2) Thenius, Kg.², S. 245.

das aus ihr sich ergebende Verhältnis. Welche von beiden Beziehungen naturgemäss älter und ursprünglicher ist, kann nicht zweifelhaft sein. Berîth bezeichnete also zunächst nur die feierliche Ceremonie des Abschlusses und ist erst von hier aus auf das so gestiftete Verhältnis sowie die dabei zu Grunde gelegten Abmachungen übertragen worden. Bestätigt hat sich ferner, dass ihr der Begriff der absoluten Festigkeit und Unlösbarkeit anhaftet.

Die meisten der behandelten Fälle stellen Bündnisse dar, nur wenige Verträge (Gen. 31 44ff.; 1 Sam. 23 16ff.; 2 Sam. 3 12ff.; 1 Kg. 5 26 in der ursprünglichen Form). Davon gehört die Mehrzahl dem Gebiete des Völkerrechts oder des öffentlichen Rechts an, ganz wenige dem des Privatrechts (1 Sam. 18 3; 23 16ff.; 2 Sam. 3 12ff. — Ps. 55 21), beides ist nicht unabhängig von einander. Die Berîth wurde hauptsächlich zur Herstellung von Bündnissen zwischen Stämmen oder Völkern verwendet, sei es zu Schutz und Trutz bei drohender Gefahr, sei es nach einem Kriege zur Herstellung des Friedens. Schon aus der Thatsache, dass in diesen Fällen oft כרת ב׳ ohne jede weitere Angabe des Inhaltes steht, ergiebt sich, dass man dabei zunächst an diesen Gebrauch dachte. Bei Verträgen dagegen musste der Inhalt genau festgesetzt werden. Nicht das Geringste weist aber darauf hin, dass Berîth ausschliesslich für ‚Bund' gebraucht wurde. Vielmehr zeigen obige Beispiele, dass für Inhalt wie Form einer Berîth der weiteste Spielraum gelassen ist: die Leistungen können gleich verteilt sein oder ungleich; die Parteien können einander gleichstehen, oder es kann die eine schwächer, ja der anderen untergeben sein; die Anregung kann in letzterem Falle ausgehen entweder von dem überlegenen Teile, der die Berîth als eine freiwillige Leistung anbietet, oder, was häufiger ist, von dem schwächeren, der darum als um eine Gnade bittet [1]). Das allen Fällen Gemein-

1) Das Prinzip der Anordnung war, dass von Fällen, bei denen die Leistungen gleichmässig verteilt waren, fortgeschritten wurde zu solchen, wo die Ungleichheit immer grösser wurde; innerhalb dieser Grenzen sind Erwägungen über Alter, Formulierung der Bedingungen, Zusammengehörigkeit der einzelnen Stellen für die Reihenfolge massgebend gewesen. Freilich bleibt diese immer nur eine durch die Not gebotene.

same ist der Gedanke der Unverbrüchlichkeit. Ob die bisher beobachtete Wechselseitigkeit der Verpflichtungen wurzelhaft mit dem Begriffe der Berîth verbunden ist, ist weiter zu untersuchen.

II. Die folgenden Fälle sind wesentlich anderer Art. Wir beginnen auch hier mit Besprechung der einzelnen Stellen.

Die in Gen. 15, einem zur ältesten J-Schicht gehörigen Kapitel, erzählte Berith zwischen Gott und Abraham ist zwar einer von den kurz als ‚religiöse Bünde' bezeichneten und wird darum erst im folgenden Teile ausführliche Behandlung erfahren. Der ganze Vorgang ist aber so anthropomorph gedacht, Gott passt sich menschlichen Einrichtungen so an, dass der Schluss berechtigt ist, es habe unter entsprechenden Verhältnissen auch zwischen Menschen eine Berîth stattgehabt. Hier übernimmt nur die eine Partei Leistungen: Jahwe allein wandelt durch die Tierstücke. Er verheisst Abrahams Nachkommen Kanaan v. 18 und sichert dies dem Abraham, der sich lediglich empfangend verhält, durch Abschluss einer Berîth [1]). In derselben Weise wird man auch im profanen Leben Versprechungen und Zusicherungen durch Berîthschluss unverbrüchliche Geltung verliehen haben, natürlich nur in Fällen, wo der Wert des Objektes der Heiligkeit des Bundesritus entsprach. Berîth hat hier die Bedeutung einer feierlichen Selbstverpflichtung, Zusicherung. Nach dem ursprünglichen Kontexte von Gen. 15 war es ein Gnadenakt Jahwes, hervorgegangen aus seinem freien Willen, nach dem jetzigen Zusammenhange

1) Wie schwankend vielfach die Anschauung über diese Berîth ist, zeigen charakteristisch Delitzschs Bemerkungen zu v. 18. Er sagt: diese Handlung sei stets als Bundesschluss mittels Bundesopfer angesehen worden. Das sei auch nicht falsch, obwohl weder ein eigentlicher Bund abgeschlossen, noch auch ein eigentliches Opfer gebracht werde. Denn es sei ein Bund nicht im Sinne von pactio, sondern von sponsio, und das Hinlegen der Tierstücke gleiche nicht dem Hinlegen auf den Altar; trotzdem liege aber eine Opferhandlung vor, sofern ihr zwar nicht oblatio, sondern sacratio zukomme. — Darf man dann aber noch von ‚Bund' und ‚Bundesopfer' reden?

war der Anlass dazu die zweifelnde Frage Abrahams v. 8, der eine feste Garantie des Versprechens haben wollte. Auf profanem Gebiete wird wohl immer der Empfänger der Zusicherung die Anregung gegeben haben.

Gen. 21_{25-31}, in der oben S. 14 ausgeschiedenen, vielleicht zu J gehörigen Parallelerzählung zu vv. 22—24. 32, stellt Abraham den Abimelech darüber zur Rede, dass seine Knechte widerrechtlich einen Brunnen beschlagnahmt haben, der von Abrahams Knechten gegraben war. Abimelech bedauert, davon nichts gewusst zu haben, d. h. erklärt sich bereit, denselben zurückzuerstatten. ‚Da nahm Abraham Klein- und Rindvieh und gab es Abimelech, darauf schlossen sie zusammen eine Beˢrîth.‘ Betreffs dieser Gabe kommt man über Vermutungen nicht hinaus. Mag man sie als blosses Freundschaftsgeschenk oder als eine Art Abfindungssumme betrachten, in beiden Fällen ist sie unabhängig von der eigentlichen Beˢrîthschliessung; möglicherweise waren es die zur Bundesceremonie nötigen Tiere. Die Beˢrîth stellt auch hier die feierliche Form einer Zusicherung dar; Abimelech garantiert dem Abraham den bleibenden Besitz des Brunnens.

In den folgenden Beispielen liegt keine Selbstverpflichtung im Sinne einer feierlichen sponsio, sondern Verpflichtung im aktiven Sinne, Inpflichtnahme eines anderen vor.

So in den oben S. 8 f. aus Gen. 31 ausgesonderten J-Stücken über den Bund Labans mit Jakob Gen. $31_{44^b. 46. 48^a. 50}$, vorausgesetzt dass sie, wie der Parallelbericht von E, einen Bundesschluss geboten haben. Nur Jakob übernimmt hier eine Leistung; Laban legt ihm die Verpflichtung auf, seine Weiber stets in Ehren zu halten.

2 Kg. $11_{4\,ff.}$ (2 Chr. $23_{1\,ff.}$) lässt der Priester Jojada die Hauptleute der königlichen Leibwache zu sich in den Tempel kommen ויכרת להם ברית. Wie das folgende וַיַּשְׁבַּע אתם בבית יהוה zeigt, bestand die Beˢrîth in einem feierlichen Eide, den er sie an heiliger Stätte schwören lässt, er ‚nahm sie in feierliche Verpflichtung‘, wie 2 Chr. 23_1 sagt. Jojada selbst schwört nicht. Erst nachdem sich die Hauptleute eidlich zur Teilnahme an der Verschwörung, die zu Gunsten des jungen

Königs Joas ins Werk gesetzt wurde, verpflichtet hatten, zeigt er ihnen den Königssohn und weiht sie in die näheren Pläne ein vv. 5ff.; כרת ב׳ לְ hat hier die Bedeutung ‚jemandem eine feierliche Verpflichtung auferlegen‘.

Die Erzählung der Chronik bietet abweichend von 2 Kg. 11 eine zweite, sich unmittelbar anschliessende Bᵉrîth zwischen den versammelten Hauptleuten, Leviten, Familienhäuptern und dem Könige 2 Chr. 23_{3}; sie gehört unter die Nr. I angeführten Fälle.

Auch 1 Sam. 14_{24}ff. ist hier anzuführen. Zwar ist der Ausdruck ברית nicht gebraucht, aber die beiden Bestandteile derselben, die אלה und שבועה, werden genannt. Saul lässt das Volk schwören [1]), bis zum Abende keine Speise anzurühren; die Ala, die er das Volk sprechen lässt, hebt an mit den Worten ארור האיש (s. u., S. 148), auf Übertretung steht die Todesstrafe vv. 39. 44 (s. u., S. 48). Die für die Ala charakteristische Wendung כה יעשה אלהים .... וכה יוסיף (s. u., S. 44) steht auch hier — alles das weist mit Sicherheit auf einen stattgehabten Bᵉrîthschluss, durch den Saul das Volk verpflichtet hat, hin.

Nach Ez. 17_{13}ff. schloss Nebukadnezar mit Zedekia, den er zum Vasallenkönige einsetzte, eine Bᵉrîth und ‚brachte ihn in eine Ala‘, ויבא אתו באלה v. 13. 2 Chr. 36_{13} vermeidet den Ausdruck Bᵉrîth und wählt die Umschreibung ‚er hatte ihn bei Gott schwören lassen‘. Das ויבא ist m. E. als וַיָּבֹא zu lesen und אתו = אִתּוֹ zu fassen, also ‚er ging mit ihm eine Ala ein‘, da sonst ein nach 1 Sam. 20_{8}; Ez. 16_{8}; 2 Chr. 23_{1} schwer zu vermissendes »mit sich« fehlen würde. Zu Ala als Synonymum von ברית s. o., S. 16, vergl. auch Ez. 16_{59}. Der Inhalt der Bᵉrîth ist v. 14 angegeben in der Form von לְ und dem Infinitiv, er lautet ‚ein unterwürfiges Königreich zu sein, sich nicht zu erheben, seinen Bund zu halten, damit er Bestand habe‘ [2]). Sie ist also die feierliche Form, durch die Nebukadnezar

1) Es ist mit Wellh., Text Sam., S. 90 statt וַיֹּאֶל : וַיֹּאל zu lesen.

2) Das Suffix von לעמדהּ ist mit LXX. Symm. u. a. auf ברית zu beziehen; mit Unrecht versteht es Smend, Der Prophet Ezechiel, S. 111 von dem Königreiche.

sich seinen Vasallen zu Gehorsam und Treue verpflichtet. Durch das Suffix von בריתו v. 14, vergl. v. 16, wird sie dem Nebukadnezar zugeeignet als dem Mächtigeren, der die Bedingungen vorschreibt. Andrerseits wird sie v. 19 durch das Suffix als Jahwe gehörig hingestellt, da er bei ihrer Abschliessung zum Richter und Rächer derselben angerufen worden war. Weil Zedekia sie freventlich gebrochen hat, so tritt Jahwe in sein Rächeramt ein. ‚So wahr ich lebe, ist Jahwes Spruch: an dem Orte des Königs, dessen Ala er gering geachtet und dessen B^erîth er gebrochen hat, bei ihm mitten in Babel soll er sterben‘.

Die Inpflichtnahme des anderen kann sich auch auf Leistungen erstrecken, die dieser einer dritten, abwesenden Person gegenüber einzuhalten hat; Gen. $31_{44^b. 46. 48^a. 50}$ und 2 Kg. $11_{4\,ff.}$ berühren diese Gruppe. Von vorn herein ist es schon nicht wahrscheinlich, dass Fälle dieser Art unter profanen Verhältnissen öfter vorgekommen sind. Der Akt eines B^erîthschlusses war von zu unmittelbarem Charakter und zu heilig, als dass eine der dabei beteiligten Personen hätte fehlen können. Die Person des *μεσίτης* gewinnt ihre Bedeutung erst bei Bünden, wo Gott in Frage kommt. In der That ist in den folgenden Beispielen diese dritte Person ausschliesslich Gott. Die Verpflichtungen sind also Gelübde, zu denen eine Gott besonders nahestehende Persönlichkeit, z. B. der Gottesmann Josua, der Priester Jojada andere verpflichtet. Obgleich diese Bünde bis zu gewissem Grade auch religiöser Art sind, werden sie doch in diesem Teile mit behandelt, da wir unter ‚religiösen Bünden‘ nur solche verstehen, wo Gott nicht bloss Empfänger von Gelübden, sondern aktiv beteiligte Grösse ist.

Jos. 24 ist, abgesehen von redaktionellen Zuthaten, zweifellos aus dem elohistischen Kreise hervorgegangen (so Nöld., Hollenb., Wellh., Kuen., Corn., Bu., Sta. u. a.), indes gehört die Erzählung wohl nicht der ältesten Schicht von E an. Nach traditioneller Ansicht liegt hier ein Bund zwischen Gott und dem Volke vor, vollzogen durch Josua als Mittler, vergl. Dillmann[1]), König[2]) u. andere. Neuerdings meint

1) Dillm., Num. Deut. Jos.², z. St.
2) König, Offb. II, S. 340.

man, es beruhe »vielmehr auf einer zwischen Josua und dem Volke geschlossenen ברית, dass Israel Jahwe dient«[1]; diese Version sei gegenüber der von Ex. 24 die primäre, da sich erstere nimmermehr aus der letzteren habe ableiten lassen. Welche Auffassung Recht hat, kann keinen Augenblick in Frage sein, wenn man den Text ohne dogmatische Voraussetzungen betrachtet. Josua führt dem Volke in längerer Rede die ihm von Gott erwiesenen Wohlthaten vor Augen und schliesst daran die Aufforderung, Jahwe allein zu dienen v. 14. Sollte ihnen dies nicht genehm sein, so sollten sie heute erklären, wem sie dienen wollten, er samt seinem ganzen Hause werde zu Jahwe halten v. 15. Das Volk erklärt sich bereit, auch Jahwe zu dienen, und bleibt dabei, trotzdem sie Josua auf die Schwierigkeit aufmerksam macht. Nach wiederholtem Gelöbnisse des Volkes heisst es ויכרת יהושע ברית לעם ביום ההוא v. 25, darauf setzt er ihm in Sichem Gesetz und Recht fest. Josua legt also dem Volke in dieser Berîth Verpflichtungen auf, die sich nicht auf ihn selbst, sondern auf Jahwe erstrecken. Und doch kann man nicht von einem zwischen Gott und dem Volke geschlossenen Bunde reden, denn es fehlt die dabei unbedingt nötige Teilnahme Jahwes. Bünde mit Gott gehen lediglich von diesem selbst aus. Aber auch von einem zwischen Josua und dem Volke geschlossenen Bunde kann man nur sehr missverständlich reden; es würde dies besagen, dass beide übereingekommen wären, Jahwe zu dienen, Josua aber hat dies für sich und sein Haus bereits vorher unumstösslich erklärt. Der Begriff ‚Bund' ist demnach hier unter allen Umständen fallen zu lassen. Die Berîth ist vielmehr die feierliche Form, durch die Josua das Volk auf ein Gelöbnis religiösen Inhaltes derart verpflichtet, dass es unter keinen Umständen wieder zurück kann, ohne sich der schwersten Strafe auszusetzen.

Nach Abschluss der Berîth richtet Josua einen grossen Steinblock auf als ‚Zeugen', d. h. als Erinnerungsmal für künftige Zeiten, bei dessen Anblicke das Volk stets seines feierlich ge-

---

1) So Stade in Theol. Littz. 1882, S. 244.

gebenen Gelübdes gedenken soll. Damit verträgt sich sehr wohl v. 22: ‚Ihr seid Zeugen בכם, dass ihr euch dafür entschieden habt, Jahwe zu dienen'. Von den beiden möglichen Bedeutungen des בכם ‚gegen euch selbst' und ‚an euch selbst' ist letztere zu bevorzugen; am eigenen Wohlbefinden sollen sie erkennen, ob sie der B^erîth getreu handeln oder nicht.

2 Kg. 11₁₇, in einem dem deuteronomischen Zeitalter angehörigen Berichte[1]), heisst es ויכרת יהוידע את הברית בין יהוה ובין המלך ובין העם להיות לעם ליהוה ובין המלך ובין העם. Deutlich sind zwei B^erîthschlüsse von einander unterschieden, der eine zwischen Jahwe und König und Volk, wobei letztere beiden als Einheit gefasst werden, der andere zwischen König und Volk. Mögen die Bundschliessungen auch dem Vollzuge nach auseinandergefallen sein, inhaltlich decken sie sich; להיות לעם לי׳, ein Infinitiv mit לְ wie Ez. 17₁₄, stellt den Inhalt derselben dar. Es handelt sich dabei um Abschaffung des Baaldienstes. König und Volk legen Gotte dieses Gelübde ab und werden von Jojada feierlich darauf vereidigt. Dadurch ist zwar ein gewisses Verhältnis zu Jahwe begründet, ebenso wie Jos. 24, aber nichts weniger als das, was man unter dem Ausdrucke ‚Bundesverhältnis' gemeinhin versteht.

Die B^erîth zwischen König und Volk kann nur den Sinn haben, dass beide sich gegenseitig verpflichten, das Gelobte auch auszuführen, vergl. Jer. 34₈ff. In beiden Fällen hat Jojada nur die Vollziehung der Bundesceremonie gehabt. An der Parallelstelle 2 Chr. 23₁₆ steht bei der ersten B^erîth statt בין יהוה : בינו, die zweite fehlt, bez. ist umgewandelt. Die Lesart der Chronik ist kein blosser Schreibfehler, wie schon Thenius richtig bemerkt; Stade[2]) ist sogar geneigt, sie für ursprünglich zu halten. Danach würde es auf einer B^erîth zwischen Jojada und König und Volk beruhen, dass Israel Jahwe gehorcht. Nur scheint mir, dass sich die Abänderung der Lesart in die andere dann weniger leicht begreift als im umgekehrten Falle, wo sie sich aufs einfachste aus dem alle

1) Vergl. Kuen., Einl. I 2, S. 83; Wellh, Comp.², S. 294; Stade in ZatW V, S. 287; Cornill, Einl.², S. 122.

2) Stade, a. a. O., Anm.

Anthropomorphismen bei Gott ängstlich vermeidenden Zuge einer späteren Zeit erklärt.

Smend[1]) neigt dazu, in diesem Akte einen Vorläufer des josianischen Bundesschlusses zu sehen. Indes bei der deutlichen Abhängigkeit unserer Erzählung von deuteronomischer Anschauungs- und Ausdrucksweise — vergl. z. B. die Fassung des Inhaltes להיות לעם לי׳, die im Verhältnis zu dem speziellen Gehalte dieses Bundes zu allgemein ist, mit Ex. $19_{5f.}$; Dt. $26_{18f.}$ — ist es wahrscheinlicher, dass sie umgekehrt eine Projektion jenes Bundes auf die Vergangenheit ist.

Hatte in den vorstehenden Beispielen כרת ב׳ den Sinn ‚jemandem ein feierliches Gelübde abnehmen', so bedeutet es in den folgenden ‚ein feierliches Gelübde ablegen', sei es, dass sich zwei gemeinsam zu einem solchen verpflichten, sei es, dass einer es für sich thut. Der Empfänger des Gelübdes ist auch hier stets Gott, nur fehlt die Person des Mittlers. Diese Form des Gelöbnisses hatte aber nur statt, wenn das Volk oder die Gemeinde dabei beteiligt war, also nur bei Haupt- und Staatshandlungen, sie war unzulässig bei Gelübden privater Art.

2 Kg. 23_{3} (2 Chr. $34_{31f.}$) berichtet den Berîthschluss nach Auffindung des deuteronomischen Gesetzbuches. Nachdem es im Tempel dem versammelten Volke in Anwesenheit des Königs verlesen worden war v. 2, trat der König an die Säule ויכרת את הברית לפני יהוה ללכת אחר י׳ וגו׳. Es ist keine Berîth, die er mit Gott eingeht, denn es heisst nur לפני י׳, nicht את י׳ oder אם׳י׳, bez. לי׳. Es ist aber auch keine mit dem Volke, denn dieses tritt erst v. 3b bei. Wie die Inhaltsangabe ללכת וגו׳ (wieder Infinitiv mit לְ) zeigt, ist es vielmehr ein feierliches Gelübde, das Josia vor Gott ablegt, in seinen Wegen zu wandeln und die Vorschriften des Gesetzes durchzuführen[2]). Nun erst tritt auch das Volk demselben bei: ויעמד כל העם בברית. 2 Chr. 34_{32} steht für ויעמֹד : ויעמֵד, auch fehlt בברית. Trotzdem LXX dieses gleichfalls nicht gelesen hat, ist es ein-

---

1) Smend, Relg., S. 297 Anm. 1.

2) Schon v. Hofmann, Schriftb. I, S. 415 hat zu 2 Chr. 34_{31} bemerkt, dass es »offenbar nichts Anderes ist als ein Gelöbnis«.

zusetzen, da עמר nicht so eng mit ברית verbunden war wie כרת. Statt des folgenden ‚und die Bewohner von Jerusalem handelten gemäss der B^{e}rîth Gottes‘ bietet LXX: *καὶ ἐποίησαν οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλὴμ διαθήκην ἐν οἴκῳ κυρίου θεοῦ.*

Zum ersten Male war damit in Israel ein Gesetz zu allgemeiner, kanonischer Gültigkeit erhoben worden. Erst von dieser Zeit ab ist, wie die folgenden Beispiele zeigen, die B^{e}rîth zu der Form geworden, durch die man Gesetze öffentlich sanktionierte, aber auch nur solche religiösen Charakters. Darum ist der von Wellhausen[1]) aufgestellte und von da mehrfach übernommene Satz, dass der Begriff des Gesetzes bei den alten Hebräern aus dem des Vertrages hervorgegangen sei, in dieser Allgemeinheit ausgedrückt, falsch. Der josianische B^{e}rîthschluss hatte keinen Präzedenzfall in Israel. Nur aus seiner völligen Neuheit erklärt sich der gewaltige Eindruck, den er nach dem Jeremiabuche offenbar auf das Volk, ja auf den Propheten selbst gemacht hat. Sagt man sonst, dass grosse Ereignisse ihre Schatten vorauszuwerfen pflegen, so gilt hier wie so manches Mal im Alten Testamente das Umgekehrte; Beweis dafür ist 2 Kg. 11_{17}. Zur Beurteilung von Ex. 24 s. u., S. 84f.; bezüglich Jos. 24 sei bemerkt, dass der darin geschilderte B^{e}rîthschluss wohl kaum als Zurückdatierung des josianischen aufzufassen ist.

Bald nach 621, noch zu Lebzeiten Jeremias begegnet bereits eine zweite, der josianischen ganz entsprechende B^{e}rîth, die nach Jer. $34_{8.10.15.18}$ zwischen Zedekia und den Jerusalemern während der Belagerung der Stadt abgeschlossen wurde. Sie betraf die Freilassung der hebräischen Sklaven. Dies Gebot war schon früher erlassen — s. Ex. 21_{2}; Dt. $15_{12\,ff.}$; wie der Wortlaut zeigt, lehnt sich Jer. 34 an die Deuteronomiumstelle an —, es war aber nicht eingehalten worden. In der Not gedachte man daran, durch strenge Durchführung desselben Gott zu versöhnen, und so schloss Zedekia mit dem Volke eine B^{e}rîth לקרא להם דרור v. 8, eine Freilassung auszurufen. Das

---

1) S. oben, S. 4.

להם ist, wenn überhaupt beizubehalten[1]), mit Graf[2]) zu erklären als ‚sich einander', der Herr dem Diener als seinem Bruder und Stammesgenossen, nicht, wie Keil[3]), v. Orelli[4]) u. a. wollen, als ‚denen, die es betraf', d. h. den Unfreien. Der Bundesschluss fand ‚vor Jahwe' vv. 15. 18 unter feierlicher Ceremonie statt. Der Inhalt des Gelöbnisses, in der Form eines Infinitivs mit לְ, wird als דברי הברית v. 18 bezeichnet, die B^e^rîth selbst durch ein Suffix als Jahwe gehörig hingestellt ibd. Der König war dabei nicht bloss Vollzieher der Handlung, da nicht anzunehmen ist, dass er sich von diesem Gelübde ausgeschlossen habe. Man übertrat die B^e^rîth später (עבר ב') v. 18; bemerkenswert ist, dass aus ihrer Verletzung vv. 20ff. der Untergang Jerusalems abgeleitet wird.

Neh. 10₁.₃₀ behandelt die Verpflichtung auf das Gesetz des Priesterkodex. Wie Kuenen zuerst richtig erkannt hat, sind die Kapitel Neh. 8—10 durchaus parallel zu 2 Kg. 22f., der Erzählung von der Verpflichtung auf das deuteronomische Gesetz, verschieden ist nur das Gesetz, welches im Mittelpunkte steht. In beiden Fällen gelobt das Volk feierlich, das neue Gesetz zu halten. An unserer Stelle ist der Ausdruck ברית vermieden, nicht ohne Absicht, wie mir scheint; dass aber sachlich dasselbe gemeint ist, zeigen die Umschreibungen כרתים אמנה וכתבים v. 1 und באים באלה ובשבועה v. 30. Das an der ersten Stelle als Synonymum von ברית verwendete אמנה (von אמן ‚fest, unverbrüchlich sein') bestätigt unsere Anschauung von B^e^rîth S. 29f., zu der zweiten Form der Umschreibung s. o., S. 15f. Der Inhalt der B^e^rîth wird aufgezeichnet und die versiegelte Urkunde von Fürsten, Leviten und Priestern unterschrieben.

Ezr. 10₃f. ist die einzige Stelle im Ezrabuche, wo ברית vorkommt. Sechanja erklärt dem Ezra namens der ganzen Gemeinde: ‚Wir haben uns an unserem Gotte versündigt, da wir fremde Weiber aus den Bewohnern des Landes heirateten ..., aber

---

1) Es fehlt in LXX! Vergl. auch Giesebrecht, Das Buch Jeremia, S. 190.

2) Graf, Der Prophet Jeremia, S. 431.

3) Keil, Bibl. Commentar über den Proph. Jeremia, S. 370.

4) v. Orelli, Jes. Jer., z. St.

jetzt נכרת ברית לאלהינו, alle Weiber fortzujagen'. Die Gemeinde ist also bereit, sich feierlich zu verpflichten, die fremden Weiber auszustossen; es geschieht durch eine Berîth. Sie wird vollzogen, indem Ezra die Obersten der Priester, Leviten und des Volkes schwören lässt, gemäss ihren Worten zu handeln. Sie berührt sich hierin mit Jos. 24; 2 Kg. 11 17.

2 Chr. 15 12 versammelt Asa seine Unterthanen in Jerusalem, und nachdem sie ein gewaltiges Opfer dargebracht haben, gehen sie die Berîth ein (בוא בב׳): Jahwe, den Gott ihrer Väter, mit ganzem Herzen zu suchen. Sie schwören es Jahwe zu mit lauter Stimme und Getümmel v. 14. Der Übertreter, gleichviel ob Mann oder Weib, ob jung oder alt, soll getötet werden v. 13.

2 Chr. 29 10 erklärt Hiskia, er habe im Sinne לכרת ב׳ לי׳, damit Jahwe seinen Zorn vom Volke weichen lasse. Wie das Folgende zeigt, denkt er dabei an eine Kultusreinigung. כרת ב׳ steht hier ohne jede weitere inhaltliche Beifügung. Es scheint, dass die Phrase in dieser späten Zeit schon so sehr den Sinn ,ein feierliches, Gott wohlgefälliges Gelübde thun' bekommen hat, dass sie, wie in der älteren Zeit bei wirklichen Bundschliessungen, einer näheren Inhaltsangabe entraten konnte.

Mit den letzten Beispielen haben wir den Boden echten Volkslebens verlassen, denn jene Verwendung der Berîth zu religiösen Zwecken hat nichts Ursprüngliches mehr an sich. Sie ist abgeleitet, wie auch die in Frage kommenden Stellen auf eine späte Zeit weisen. Seitdem Israel seine selbständige Existenz als Volk verloren hatte und zu einer religiösen Gemeinde geworden war, war auch die Berîthhandlung in ihrer früheren Verwendung im praktischen Leben so gut wie gegenstandslos geworden. Die Gemeinde kam kaum noch in die Lage, Bünde und Verträge mit anderen Völkern zu schliessen. Im Privatleben war von Anfang an wenig Gelegenheit zu einer Berîthschliessung geboten gewesen. Vor allem aber trug die allmählich herrschend gewordene Verwendung von ברית zur Darstellung des Verhältnisses Jahwes zu Israel wesentlich dazu bei, darin nur mehr einen religiösen Terminus zu sehen. So erklärt sich der vorwiegende Gebrauch der Berîth zur Weihung

von religiösen Gelübden, wie er uns in diesen Beispielen entgegengetreten ist. Wo sie in einer der älteren Zeit entsprechenden Weise gebraucht wird, geschieht es nur in Reproduktion älterer Erzählungen oder in Anlehnung an deren Darstellung.

Die unter No. II behandelten Beispiele haben gemeinsam, dass ברית von rein einseitigen Verpflichtungen steht. Innerhalb dieser Grenze herrscht aber auch hier wieder volle Ungebundenheit: es können Selbstverpflichtungen (feierliche Zusicherungen) sein, Inpflichtnahme eines anderen zu irgend einer Leistung, sei es durch den, dem sie zu leisten ist, sei es durch einen dritten, oder endlich feierliche Gelübde an Gott. Die andere Partei bleibt frei von jeder Verpflichtung. Man spreche nicht von moralischen Verpflichtungen, die sie übernimmt — um so die Wechselseitigkeit herzustellen. Es handelt sich ausschliesslich um v e r t r a g s m ä s s i g festgesetzte Leistungen, und von solchen ist hier keine Rede. Der Begriff der B^e^rîth ist nicht nur gegen die Stellung der abschliessenden Parteien zu einander, sondern ebenso gegen die Art und den Inhalt der darin festgesetzten Abmachungen unempfindlich. Als das charakteristische Merkmal verbleibt sonach nur der Begriff der Unverbrüchlichkeit.

Es entsteht noch die Frage, ob nicht der unter No. II besprochene Gebrauch erst aus dem unter No. I behandelten abgeleitet ist, oder umgekehrt. Indes weist nichts auf die Priorität einer dieser Anwendungen vor der anderen, m. a. W. darauf, dem Begriffe der B^e^rîth den der Wechselseitigkeit oder Einseitigkeit als ausschliesslich wurzelhaft zuzusprechen. In den ältesten litterarischen Schichten finden sich Fälle der einen wie der anderen Art, auch sonst hat sich nirgends ein Anhaltspunkt dafür ergeben. Verschieden sind sie nur in Bezug auf die Zahl der vorkommenden Fälle. Die oben äusserer Umstände halber gewählte Zweiteilung ist nicht im Wesen der B^e^rîth begründet, dies bewies schon die Schwierigkeit, die beiden Gruppen scharf gegen einander abzugrenzen. D i e B^e^r î t h i s t a l s o d i e j e n i g e k u l t i s c h e H a n d l u n g, d u r c h d i e i n f e i e r l i c h e r W e i s e V e r p f l i c h t u n g e n o d e r A b m a c h u n g e n i r g e n d w e l c h e r A r t a b s o l u t b i n d e n d

und unverbrüchlich gemacht wurden. Ihren Inhalt und damit ihre Bedeutung bekommt sie erst durch die Art der Verpflichtungen, je nachdem erhält sie den Sinn von Bund, Vertrag, feierliche Zusicherung, Verpflichtung, Gelübde. Nur so erklärt sich die grosse Mannigfaltigkeit der angeführten Fälle, die unmöglich auf eine Urform zurückgeführt werden konnten. In allen dem praktischen Leben entnommenen Beispielen steht B^e^rîth nur von Verpflichtungen, die durch eine heilige Handlung sanktioniert sind, nicht eine Stelle giebt es, wo es die abstrakte, von diesem Akte unabhängige Bedeutung ‚Entscheidung, Bestimmung' = מצוה hätte! Der gemeinsame Fehler der bisherigen Betrachtungsweise ist, dass man die B^e^rîth zu abstrakt fasste und das Interesse zu sehr auf ihre religiöse Verwendung beschränkte. Man übersah dabei, dass es kein blosser Begriff, sondern zunächst eine feierliche, unter festen Formen vollzogene kultische Handlung, mit einem Worte ein Ritus war, der, soweit sich noch erkennen lässt, im Profanleben der Hebräer einst eine grosse Rolle gespielt hat. Auch die beiden neuesten Archäologien bieten von einer Würdigung des Bundesritus sogut wie nichts.

Das Hauptstück des Bundesritus war eine blutige Ceremonie. Blut spielt bei den kultischen Handlungen aller Naturvölker eine wichtige Rolle, insonderheit ist es bei Abschliessung von Bünden auf der ganzen Erde verbreitet[1]). Es hat zu allen Zeiten als ein ‚ganz besonderer Saft' gegolten und bildet bei den Verbrüderungsakten das mystisch verbindende Element. Vermutlich geht auch die bei den Hebräern übliche Bundesceremonie in ihren ersten Anfängen auf den Ritus der Blutbrüderschaft zurück[2]); eine letzte Erinnerung daran darf man vielleicht in der unter den übrigen Bünden vereinzelt stehenden B^e^rîth zwischen Jonathan und David sehen. Dabei ist später anstelle des ursprünglich verwendeten Blutes der bei der Bundschliessung beteiligten Personen Tierblut getreten. Auch bei den alten Arabern ist das Blut bei Abschluss von Bünden und

1) Eine ausführliche Zusammenstellung nach dieser Richtung s. bei Trumbull, The blood covenant, New-York.

2) So auch Smend, Relg., S. 24 f.

Verträgen von grösster Wichtigkeit gewesen[1]). Es gab bei ihnen Bündnisse, die nur vorübergehende Gültigkeit hatten und leicht gelöst werden konnten, und andere, welche bleibende Bedeutung hatten. Letztere fanden vor allem bei Stammesverbrüderungen statt, und es kam nicht selten vor, dass die so verbündete Gruppe einen auf die Bundesceremonie bezüglichen Namen annahm, wie die ‚Blutlecker' oder die ‚Parfümierten' u. ä.[2]); über den Ursprung des Stammesnamens خثعم s. unten. Solche Bündnisse wurden mit Vorliebe unter Verwendung von Blut vollzogen; die mit anderen Ingredienzien, Wein, wohlriechender Salbe, heiligem Zemzemwasser geschlossenen reichten nicht an die Bedeutung der mit Blut besiegelten heran. »Blood therefore was employed in making a life and death compact generally« [3]).

Jedoch muss man sich hüten, das auf arabischem Gebiete Beobachtete schlechthin auf das hebräische übertragen zu wollen. Die hebräische Berîth ist wohl ein mit den arabischen Blutbünden ihrem Ursprunge nach verwandter Akt, hat sich aber auf hebräischem Boden durchaus selbständig weiterentwickelt. Das zeigt schon der hier selbständig geprägte Name ברית, das zeigt auch die ihrer Bedeutung nach völlig umgeprägte Ceremonie. Dort steht das Blut in seiner Bedeutung als Bindemittel im Centrum. Man schüttete es in eine Schale und tauchte die Hände hinein; so hatte der Stamm خثعم seinen Namen davon, dass man bei seiner Begründung ein Kamel geschlachtet und in das mit Gewürz gemischte Blut die Hände getaucht hatte (Kam.). Oder man genoss gemeinsam davon, vergl. Agh. XVIII, S. 156, den Stammesnamen lâ'iḳ al-dam u. a. mehr. Bei dem hebräischen Berîthritus dagegen liegt das Hauptgewicht auf dem Akte des Tötens, der dort ganz zurücktritt. Die Ceremonie gehört nicht wie dort zur שבועה, sondern

---

1) Wellh., Skizz. III, S. 119ff.; Rob. Smith, Lectures on the Religion of the Semites, S. 294ff. 460ff.; ders., Kinship, S. 47ff., vergl. dazu Goldziher, Littbl. für orient. Philol. B. III, S. 24; auch Freytag, Einleitung in das Studium der arabischen Sprache, S. 26.

2) Vergl. Goldziher, Muhammedanische Studien, B. I, S. 66f.

3) Rob. Smith, Kinship, S. 48.

zur אלה. Damit aber ist die Grundlage des Ganzen in bedeutsamer Weise verschoben.

Der althebräische B^erîthritus vollzog sich, soweit wir noch erkennen können, in folgender Weise. Die beiden Parteien kamen zusammen, denn die selbstverständliche Voraussetzung war, dass beide Teile ihre Einwilligung zur Abschliessung gaben. Wenn irgend möglich, so geschah es an einem heiligen Orte, wo man der Erhörung seitens Jahwes besonders gewiss war, bei einem Gottesbilde oder vor der Gotteslade; dies ist wohl die ursprüngliche Bedeutung des לפני יהוה 1 Sam. 23_{18}; 2 Sam. 5_{3}, während es 2 Kg. 23_{3}; Jer. $34_{15.18}$ in abgeblasster Weise steht. Später war der Schauplatz gewöhnlich der Tempel, so 2 Kg. $11_{4ff.}$ (2 Chr. $3_{1ff.}$); 2 Kg. 23_{3}; Jer. 34 sowie bei der ganzen letzten Gruppe von religiösen Gelübden. Ganz entsprechend wurden bei den Arabern die Bünde gern auf sakralem Boden beschworen, in vorislamischer Zeit vor Götzenbildern, an einer besonderen Schwurstätte (Zuhair I, 50) und mit Vorliebe am Heiligtume der Ka'ba, wobei die zur Bundschliessung gebrauchte Flüssigkeit, nachdem man die Hände darein getaucht hatte, an die Ecken des heiligen Steines gestrichen wurde (Agh. XVI, S. 66; Kam. حلف). Besonderer Bevorzugung bei Bundschliessungen erfreute sich das eine Thor der Ka'ba, الباب الملتزم. Auch für die griechische Heroenzeit wird eine besondere bei Gargettos gelegene heilige Fluchstätte, ein *Ἀρατήριον*, bezeugt[1]).

Das erste Stück der B^erîth war der Eid, die שבועה, je nach dem Inhalte entweder von beiden oder nur von einer Partei geschworen. Für den Fall, dass die eine überlegen war oder ein besonderes Interesse am Zustandekommen der B^erîth hatte, sagte sie die Bedingungen vor, worauf die andere sie nachsprach und beschwor. Sodann — oder schon vor der שבועה? — wurden gewisse Haustiere, nach Gen. 15_{9} eine dreijährige Kuh, eine Ziege und ein Widder von gleichem Alter, eine Turteltaube und eine junge Taube, nach Jer. 34_{18} ein Kalb (bei den Arabern meist ein Kamel) geschlachtet und mit Ausnahme der

1) Plutarch, vita Thes., p. 16.

Vögel halbiert, worauf man die einzelnen Hälften und die Vögel einander gegenüber legte. Nun schritten diejenigen, welche Verpflichtungen auf sich genommen hatten, aber auch nur diese, hindurch und sprachen dabei den grässlichen Fluch, dass es ihnen für den Fall einer Bundesverletzung so ergehen möge wie diesen Tieren; dies ist die אלה. Mit Recht hat Valeton[1]) in der Phrase כה יעשה יהוה ... וכה יוסיף den Rest einer solchen Fluchformel erkannt. Zu dem Errichten von Malsteinen s. u., S. 48 ff.

Für die Chaldäer bezeugt Ephraem[2]) eine ähnliche Sitte; er sagt, dass sich Gott Gen. 15 der Sitte der Chaldäer angepasst habe, die mit Fackeln in der Hand hindurchzugehen und so die geschlossenen Verträge zu weihen pflegten. Besonders interessant ist es zu beobachten, wie auch das klassische Altertum ganz ähnliche Bräuche aufweist. So ist im Griechischen das Verhältnis von *ὅρκος* und *ἀρά* entsprechend dem von שבועה und אלה[3]). »Am häufigsten kam der Fluch in Athen wie in Rom bei feierlichen Eiden vor, die fast immer mit einer Selbstverwünschung für den Fall des Meineides verbunden waren«[4]). Wie z. B. Äschines berichtet[5]), schloss sich in dem alten Eide der delphischen Amphiktyonen an den *ὅρκος*, der sich inhaltlich mit der שבועה der Hebräer deckt, ein gewaltiger Fluch (*καὶ προςῆν τῷ ὅρκῳ ἀρὰ ἰσχυρά*, vergl. ***Κατὰ Κτησιφῶντος*** 110: *καὶ οὐκ ἀπέχρησεν αὐτοῖς τοῦτον μόνον τὸν ὅρκον ὀμόσαι, ἀλλὰ καὶ προςτροπὴν καὶ ἀρὰν ἰσχυρὰν ὑπὲρ τούτων ἐποιήσαντο*). Derselbe lautete (ibd. 110 f.): *εἴ τις τάδε παραβαίνοι ἢ πόλις ἢ ἰδιώτης ἢ ἔθνος, ἐναγὴς ἔστω τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τῆς Ἀρτέμιδος, καὶ τῆς Λητοῦς καὶ Ἀθηνᾶς Προνοίας; καὶ ἐπεύχεται αὐτοῖς μήτε γῆν καρποὺς φέρειν μήτε γυναῖκας*

---

1) Valeton in ZatW XII, S. 226.

2) Ephraem Syri opera, Rom 1737, tom. I, S. 161 f.

3) Vergl. besonders Egger, Etudes historiques sur les traités publics chez les Grecs et chez les Romains, Paris 1866, S. 21 ff. 142 f. (s. desselben Mémoire historique etc. in Mém. de l'acad. Impér. de France, t. XXIV); den Hinweis auf dieses Buch verdanke ich Herrn Prof. D. Guthe.

4) de Lasaulx, Über den Fluch bei Griechen und Römern, Würzb. Vorlesungsverz. 1843, S. 20.

5) Aeschinis Orationes, ed. Schultz, *περὶ τῆς παραπρεσβείας* 115 f.

παῖδας τίκτειν γονεῦσιν ἐοικότα, ἀλλὰ τέρατα, μηδὲ βοσκήματα κατὰ φύσιν γονὰς ποιεῖσθαι, ἧτταν δ' αὐτοῖς εἶναι πολέμου καὶ δικῶν καὶ ἀγορῶν καὶ ἐξώλεις εἶναι καὶ αὐτοὺς καὶ οἰκίας καὶ γένος τὸ ἐκείνων, καὶ μήποτε ὁσίως θύσειαν τῷ Ἀπόλλωνι μηδὲ τῇ Ἀρτέμιδι μηδὲ τῇ Λητοῖ μηδ' Ἀθηνᾷ Προνοίᾳ μηδὲ δέξαιντ' αὐτῶν τὰ ἱερά. Andere kürzere Fluchformeln an Verträgen sind: *εἰ δέ τις ταῦτα παραβαίνοι, ἐξώλη γίνεσθαι καὶ αὐτὸν καὶ τοὺς ἐκείνου πάντας* (Corp. inscr. Graec., No. 2691 cde), oder .... *κεῖνον ἀπόλλυσθαι καὶ αὐτὸν καὶ γένος* (ibd., No. 3044). Ähnliche Fluchformeln schlossen sich bei den Römern an die ältesten Gesetze, so auch an die leges sacratae, des Inhaltes: si quisquam aliuta faxit, ipsos Iovi sacer esto, oder: qui secus faxit, deus ipse vindex erit[1]). Eine dem Berîthritus besonders nahestehende Fluchformel und Ceremonie berichtet Livius[2]): si prior defexit [populus Romanus] publico consilio dolo malo, tum illo die, Iuppiter, populum Romanum sic ferito, ut ego hunc porcum hic hodie feriam tantoque magis ferito quanto magis potes pollesque. Von den vielen übrigen aus dem klassischen Altertume beigebrachten Zeugnissen nenne ich nur noch das von Dougtaeus[3]) aus Dictys Cretensis[4]) entnommene. Dieser erzählt, dass die griechischen Feldherrn sich in folgender Weise zum trojanischen Kriege verbündeten: der Seher Kalchas liess ein Schwein in die Mitte bringen, zerteilte es und legte die beiden Hälften nach Osten und Westen zu auseinander, sodann liess er sie einzeln mit gezücktem Schwerte hindurchgehen. Dieses Hindurchgehen durch zerstückte Tiere bei Bundschliessungen und Eiden findet sich noch vielfach erwähnt.

Von dem ursprünglichen Gedanken der mystischen Vereinigung der Bundschliessenden durch das Blut des geschlachteten

---

1) Vergl. Cicero, de legibus lib. II, c. 8.

2) Livius, Ab urbe condita lib. I, c. 24, beigebracht von Valeton; die Ausgabe von Weissenborn-Müller, 7. Aufl., bietet statt tumtu ille Diespiter (so bei Val.) obige Lesart.

3) Dougtaei Analecta sacra, 2. ed., Amst. 1694, p. I, exc. X; aus dem porcum marem des Originals ist hier ein p. majorem geworden. Das Schwein war bei Griechen und Römern der älteren Zeit das wichtigste Haustier.

4) Dictys Cretensis, Ephemeris Belli Trojani lib. I, c. 15.

Tieres[1]) ist bei dem Berîthritus nur wenig geblieben, es überwiegt vielmehr der Gedanke des Grauenvollen, Düsteren dieser Handlung. Sie soll abstossend wirken und damit von etwaigem Bundesbruche zurückschrecken[2]). Von dem Zerschneiden der Tiere hat die Phrase כרת ברית ihren Ursprung genommen, von dem Durchschreiten sind die Verbindungen בוא בברית, עבר (ב)ב׳, עמד בב׳ abgeleitet.

Die Tierstücke wurden, wie aus Analogien bei anderen Völkern zu schliessen ist, nach Beendigung der Ceremonie weder zu einer Mahlzeit noch zu einem Opfer verwendet, sondern vergraben, da an ihnen der Fluch haftete. Die mehrfach in Verbindung mit Berîthschlüssen erwähnten Opfer und Mahlzeiten gehören nicht zum Bundesritus, sind aber namentlich in älterer Zeit wohl ziemlich regelmässig damit verbunden gewesen. Jedes Mahl, zumal ein ‚vor Jahwe' abgehaltenes, war ja ein Bund im Kleinen, wodurch eine »Bundesgemeinschaft zwischen ihm (sc. Jahwe) und den Gästen, andererseits zwischen den Gästen unter einander« gestiftet wurde[3]). Letztere herzustellen und damit bis zum Abschlusse des Berîthritus ein friedliches Verhältnis zu sichern, scheint der eigentliche Zweck der Mahle gewesen zu sein, soweit sie nicht einfach als Ausdruck der Gastfreundschaft anzusehen sind. Wenigstens fand das Mahl in den meisten Fällen vor Vollzug der Berîth statt, so Gen. 26$_{30}$f. am Abend vorher, doch ist es hier mehr als eine Pflicht der Gastfreundschaft seitens Isaaks zu betrachten; Gen. 31$_{46}$ ebenfalls vorher, auf dem als עד errichteten Steinhaufen; 2 Sam. 3$_{20}$, wo sogar die Begleiter Abners daran teilnehmen, ist es wohl nur ein Zeichen der Gastfreundschaft Davids; Jos. 9$_{14}$ (?); Ex. 24$_{11}$, in einem Bruchstücke des ältesten E-

1) Rob. Smith, Rel. Sem., S. 461; Smend, Relg., S. 294 f. Anm.

2) Eine besondere Art von Bünden bei den Arabern, die تهويل (Schrecken) genannte, hat ihren Namen daher, dass man während des Eidschwures Salz in das Feuer warf, um durch das Knistern dem Schwörenden Schrecken einzujagen. Vergl. Freytag, Einl. ins Stud. d. arab. Spr., S. 25; Goldziher, Muh. Stud. I, S. 66, vergl. Littbl. f. or. Phil. III, S. 25.

3) Wellh., Prol.[2], S. 73 f.; Rob. Smith, a. a. O., S. 251 f.; Smend, a. O., S. 297 f.

Berichtes über den Sinaibund, assen und tranken die Ältesten auf dem Berge vor Jahwe. Nur Gen. 31 54 wird nach vollendeter Berîth ein Mahl abgehalten, doch lediglich zwischen Jakob und seinen Stammesgenossen, ohne Anteilnahme Labans. Mit dem festlichen Mahle war, wie stets in alten Zeiten, ein Opfer verbunden, doch muss man sich hüten, von einem ‚Bundesopfer' zu reden.

Eine Aufzeichnung des Bundesinhaltes, wie sie Neh. 10 erzählt wird, fand wohl nur unter so aussergewöhnlichen Verhältnissen wie hier, auf rein profanem Gebiete aber überhaupt nicht statt. In Griechenland war es das Gewöhnliche, den feierlichen Eid samt der ἀρά auf eine Steinstele einmeisseln und diese in einem Heiligtume aufstellen zu lassen. Dagegen ist nicht unwahrscheinlich, dass man in die als Zeugen aufgerichteten Steine eine kurze diesbezügliche Inschrift einritzte, vielleicht die Namen der Beteiligten. Längere Aufzeichnungen darauf, etwa gar von der Dt. 27 1 ff. geschilderten Art, verboten sich von selbst.

Der Bundesritus war, in der Gen. 15; Jer. 34 angedeuteten Weise ausgeführt, ziemlich umständlicher Art. So liegt die Vermutung nahe, dass er mit der Zeit vereinfacht und nur bei besonders feierlichen Anlässen in seinem alten Glanze vollzogen wurde. In der That macht die Situation bei manchem von den obigen Fällen die Anwendung jener Ceremonie unwahrscheinlich. Eine der später üblichen Vereinfachungen scheint das Handgeben beim Schwure oder der Ala, die natürlich nicht fehlen durfte, gewesen zu sein, vergl. Ez. 17 18 ‚bundbrüchig ward er und doch hatte er seine Hand gegeben', sowie zu diesem Brauche bei Verträgen und Gelübden: Ezr. 10 19, s. v. 3; Jer. 50 15; 1 Chr. 29 24; 2 Chr. 30 8. Möglicherweise — doch gebe ich dies nur mit Vorbehalt — ist auch das ויחזק את ידו באלהים 1 Sam. 23 16 nicht nach der gewöhnlichen Erklärung als ‚er machte ihn wieder mutig in Gott' zu fassen. sondern im eigentlichen Sinne als ‚er ergriff seine Hand bei Gott', d. h. unter Anrufung Gottes zum Zeichen des Bundesschlusses v. 18. Allerdings hat sonst nur החזיק בְ diese Bedeutung, doch ist ויחזק vielleicht hiphilisch zu lesen.

Die durch eine B^erîth hergestellten Verhältnisse, so verschieden sie an sich sein konnten, hatten gemein, dass ein Friedensverhältnis zwischen den Parteien geschaffen war, welches Sicherheit des Leibes und Lebens verbürgte, s. Gen. 26_{31}; 2 Sam. 3_{21}, ferner die Parallelen ‚er gewährte ihnen eine Beriîth‘ und ‚er gewährte ihnen שלום‘ Jos. 9_{15}; אנשי בריתך und אנשי שלמך Ob. 7; zu Job 5_{23} s. u., S. 54.

Die Strafe, die auf Bundesbruch stand, war der Tod. Er wurde von Jahwe als dem Hüter der Berîth verhängt Ez. 17_{19}, wobei auch die Familie des Übelthäters in Mitleidenschaft gezogen wurde, s. zu 2 Sam. $3_{28f.}$ und S. 45. Die Mitbeteiligten hatten das Recht, ja die Pflicht, die Todesstrafe zu vollstrecken 1 Sam. 20_{8}; 2 Chr. 15_{12}. Sie bestand darin, dass man den Schuldigen mit dem Schwerte zerteilte, entsprechend der Schwurformel der Ala Ez. 16_{40} [1]); die hier noch erwähnte Steinigung war die Strafe für Ehebrecherinnen.

In allen Fällen fand eine Anrufung Jahwes zum Schutzherrn der Berîth statt. Wie aber war es zu der Zeit, als die Jahwereligion noch nicht bei den hebräischen Stämmen eingeführt war, d. h. da man Mose als ihren Stifter anzusehen hat, vor Moses Zeit? Solche kultische Gebräuche wie die Berîth pflegen uralt zu sein, unabhängig von den Religionen, die das Volk im Laufe der Jahrhunderte vielleicht annimmt, sich ihnen zum Teile wohl anpassend, aber nicht in ihnen wurzelnd. 1 Sam. 20_{8} erinnert David Jonathan daran, dass er ihn in eine ‚Jahweberîth‘ mit sich gebracht habe. Mit der Hinzufügung des יהוה ist ein Hinweis auf die besondere Heiligkeit dieser Berîth bezweckt. Der auffällige Ausdruck lässt die Frage zum mindesten als nicht unberechtigt erscheinen, ob denn Bünde noch bei etwas anderem als bei Jahwe abgeschlossen wurden. Weiter führt folgende Erwägung. Gen. $31_{44ff.}$ wird erzählt, dass, ehe man zum Berîthschlusse schritt, ein Steinhaufe (J), bez. eine Massebe (E) als Zeuge (עד) errichtet wurde; nach Ex. 24_{4} wurden zwölf Masseben aufgestellt. Der Gedanke ist, dass diese Male, welche die beschworenen Ab-

---

1) Hiervon ist das διχοτομεῖν des Neuen Testaments, z. B. Matth. 24_{51}; Lc. 12_{46} ausgegangen.

machungen sowie die furchtbaren Selbstverfluchungen der Ala mit angehört haben, vergl. Jos. 24 27 ‚denn er (sc. der Stein) hat alle Worte Jahwes, die er mit uns geredet hat, gehört', stete Mahnzeichen seien; diese Steine wurden also mit Leben behaftet vorgestellt. Jos. 24 26 f. richtet Josua nach geschlossener Berîth einen grossen Steinblock als עד auf, die Bedeutung ist dieselbe. Doch scheint das Aufrichten vorher das Ursprüngliche, weil dadurch dem Steine von Anfang der Feierlichkeit an seine bedeutsame Stellung eingeräumt wurde. Der Begriff der Zeugenschaft, also einer gewissen Aktivität beim Berîthschlusse, ging diesen Malen im Bewusstsein des Volkes allmählich verloren, und sie sanken zu toten Erinnerungszeichen herab, die auch erst nach vollzogener Berîth aufgerichtet werden konnten; Dt. 27 2 sollen erst nach Überschreiten des Jordans grosse Steine aufgerichtet werden. Streng durchgeführt ist dies im Priesterkodex, wo anstelle des nun nicht mehr zutreffenden Namens עד, um jeden Gedanken an eine lebendige Beteiligung derselben auszuschliessen, die ähnlich klingende Bezeichnung אות gewählt ist.

Man fragt da unwillkürlich, welche Rolle neben der bedeutsamen Stellung dieser Male Jahwe ursprünglich zugefallen ist. Er erscheint kaum noch als notwendige Grösse im Rahmen des Ganzen. Dazu wird er an einer, im jetzigen Kontexte allerdings interpolierten Stelle Gen. 31 50 b selbst als עד bezeichnet. Das sind Inkongruenzen. Das beobachtete Herabdrücken der Male einerseits, das Wachsen der Bedeutung Jahwes andrerseits führt nun zu der Annahme, dass bei den Hebräern auf der Stufe der vorjahwistischen Religion bei Berîthschlüssen nur Steine zu Zeugen der Handlung aufgestellt wurden. Sie hatten die Bedeutung von Baitylien, deren Gottheit man anrief, und wurden mit dem Blute der geschlachteten Tiere bestrichen. So war es bei den Arabern seit alters üblich, s. o., S. 43 und besonders die von Herodot[1]) beigebrachte Notiz: *τῶν βουλομένων τὰ πιστὰ ποιέεσθαι ἄλλος ἀνήρ, ἀμφοτέρων αὐτῶν ἐν μέσῳ ἑστεώς, λίθῳ ὀξέι τὸ ἔσω τῶν χειρῶν παρὰ τοὺς δακτύλους τοὺς μεγάλους ἐπιτάμνει τῶν ποιευμένων τὰς πίστις, καὶ ἔπειτα*

1) Herodot, Hist. lib. III, 8.

λαβὼν ἐκ τοῦ ἱματίου ἑκατέρου κροκύδα ἀλείφει τῷ αἵματι ἐν μέσῳ κειμένους λίθους ἑπτά· τοῦτο δὲ ποιέων ἐπικαλέει τε τὸν Διόνυσον καὶ τὴν Οὐρανίην. Derselbe Brauch schimmert noch Ex. 24 durch; die hier geschilderte Ceremonie stellt eine seltsame Verquickung des altsemitischen Bundesritus mit dem hebräischen Opfer- und Bᵉrîthritus dar. Seit Einführung der Jahwereligion trat Jahwe selbst nach und nach als ‚Zeuge' ein, eine schwache Reminiszenz daran ist Gen. 31_{50} b, vergl. 1 Sam. 20_{8}, bis er schliesslich unter Herabdrückung der bisherigen Zeugen zu blossen Zeichen alleiniger Zeuge, Richter, Hüter und Rächer der Bᵉrîth wurde. Mit dem Zurücktreten der Steine kam auch das Bestreichen mit Blut in Wegfall, und an seine Stelle trat die oben geschilderte düstere Ceremonie, damit aber hatte der ganze Ritus eine veränderte Bedeutung erhalten. So lösen sich obige Inkongruenzen in folgerichtiger und dem Gange der Geschichte entsprechender Weise. Eine Stütze dafür bietet der völlig parallele Entwicklungsgang des Schwures bei den Hebräern. Die Vermutung, dass die Verbindung הקים ברית von dem Aufrichten der Male hergenommen sei, ist schon aus dem Grunde nicht aufrecht zu erhalten, weil diese Phrase der jüngsten Zeit angehört (s. u.).

Nach Gen. 21_{33} erscheint es wenigstens als möglich, dass auch Bäume als Malzeichen bei einem Bᵉrîthschlusse gepflanzt wurden, sind doch auch sie früher als in besonderer Beziehung zur Gottheit stehend gedacht worden [1]). Der Vers gehört J an und hat mit der vorangehenden Bundeserzählung aus E zunächst nichts zu thun. Möglicherweise bot aber E etwas dem Entsprechendes, der Vers wäre dann aus dem Berichte von J Gen. 26 hierher verschlagen.

Die einzige Phrase, welche auf profanem Gebiete für den Vollzug des Bᵉrîthschlusses gebraucht wird, ist כרת ב׳. Bei ungefähr gleichwertigen Parteien heisst es einfach: ויכרתו שניהם ב׳ Gen. 21_{27}; 1 Sam. 23_{18}; 1 Kg. 5_{26}, oder אני ואתה Gen. 31_{44}, oder mit Nennung der Namen 1 Sam. 18_{3}; Voraussetzung dabei ist Wechselseitigkeit der Leistungen. כרת ב׳ את

---

1) Vergl. Graf Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Heft II, S. 223 ff.

steht 2 Sam. $3_{12f.\,21}$; Ez. 17_{13} — anders Jer. 34_{8} (= samt), כרת ב׳ עם: Gen. 26_{28}; 1 Sam. 22_{8}; Hos. 12_{2}; 2 Chr. 23_{3}, beide unterschiedslos, aber vorwiegend bei bilateralen Bünden, doch vergl. Gen. 15_{18}. Ohne jede Zufügung steht כרת ב׳ Gen. 21_{32}; Hos. 10_{4}. כרת ב׳ לְ heisst entweder ‚jemandem die Beᵉrîth als Gnade gewähren', so Ex. 32_{32}; $34_{12.\,15}$; Dt. 7_{2}; Ri. 2_{2}; Jos. $9_{6.\,7.\,15}$; 1 Sam. $11_{1f.}$; 1 Kg. 20_{34}, oder ‚jemandem eine Verpflichtung auferlegen', so Jos. 24_{25}; 2 Kg. 11_{4}, oder ‚jemandem gegenüber eine Verpflichtung auf sich nehmen' 2 Sam. 5_{3} (1 Chr. 11_{3}), bez. Gotte gegenüber ‚ein heiliges Gelübde thun', so Ezr. 10_{3}; 2 Chr. 29_{10}. כרת ב׳ בין findet sich nur 2 Kg. 11_{17} (2 Chr. 23_{16}); כרת ב׳ לפני יהוה bei Gelübden an Gott: 2 Kg. 23_{3} (2 Chr. 34_{31}) und Jer. $34_{15.\,18}$, falls an letzter Stelle nicht mit Giesebrecht לפני העגל zu lesen ist.

Von sonstigen Verbindungen mit ברית kommen vor: הפר ב׳ 1 Kg. 15_{19} (2 Chr. 16_{3}); Jes. 33_{8}; Ez. $17_{15.\,16.\,18}$, synonym עבר ב׳ Jer. 34_{18}. בוא בב׳: Jer. 34_{10}; Ez. 17_{18} (mit אלה statt ב׳); Neh. 10_{30} (mit אלה statt ב׳); 2 Chr. 15_{12}, das Hiphil steht 1 Sam. 20_{8}. Ferner: עמד בב׳ 2 Kg. 23_{3}, das Hiphil davon 2 Chr. 34_{32}; לקח עמו בב׳ 2 Chr. 23_{1}; זכר ב׳ Am. 1_{9}; שמר ב׳ Ez. 17_{14}; חלל ב׳ Ps. 55_{21}.

III. Anhangsweise seien noch diejenigen Stellen angeführt, an denen ברית in übertragener Weise gebraucht ist; es sind naturgemäss Stellen dichterischer und prophetischer Rede.

Hos. 2_{20} will Jahwe an jenem Tage dem Volke eine Beᵉrîth schliessen (וכרתי להם ברית עם וגו׳) mit dem Getier des Feldes u. s. w. Es handelt sich um eine Beᵉrîth, die Gott zu Gunsten Israels den Tieren sowie den es umgebenden, feindlichen Mächten auferlegt, um die feierliche Verpflichtung darauf, dass sie mit Israel dauernd (לעולם v. 21) in Frieden leben. Abhängig hiervon ist Ez. 34_{25}: וכרתי להם ברית שלום.

Jes. $28_{15.\,18}$ ist von einer Beᵉrîth der Judäer mit dem Tode die Rede; sie verlassen sich darauf und meinen, er habe nun keine Macht mehr über sie, da er sich ihnen gegenüber feierlich verpflichtet habe, sie zu schonen. Aus dem Begriffe der Beᵉrîth kommt ihnen also das Gefühl der Zuversicht. Ob mit

dem Tode Ägypten, so v. Orelli[1]), oder Assyrien, so Dillm.[2]), Guthe[3]), Rob. Smith[4]) u. a., oder die Nekromantik, so Duhm[5]), gemeint ist, bleibt dabei ziemlich gleichgültig. Parallel zu ברית steht חֹזֶה v. 15, חָזוּת v. 18[6]).

Jer. 33 20. 25 wird von einer B^e^rîth Jahwes mit Tag und Nacht gesprochen. Das ganze Stück vv. 14—26 ist nicht jeremianisch, es fehlt in LXX und wird, bez. nur vv. 17—26, von fast allen Kritikern für unecht erklärt[7]). Aber das Stück ist in sich nicht einheitlich. Vv. 20 f. wird diese Beªrîth den Bünden Gottes mit David und Levi gleichgesetzt, vv. 25 f. seinem Verhältnisse zu David und Jakob. Dabei erscheint David und die ihm gewährte Beªrîth in verschiedener Beleuchtung. Vv. 14—16. 23—26 ist er Repräsentant der Vereinigung Israels und Judas, seine Beªrîth gewährleistet in erster Linie eine Wiederaufrichtung der alten Reichsherrlichkeit, vv. 17—22 überwiegt das persönliche Interesse an ihm und seinem Hause, dessen Fortbestehen durch die Beªrîth sichergestellt ist. Wellhausen[8]) hat sehr ansprechend vermutet, dass David und Levi in vv.

---

1) v. Orelli, Jes. Jer., z. St.

2) Dillm., Der Prophet Jesaia, 5. Aufl., S. 255.

3) Guthe, Das Zukunftsbild des Jesaia, S. 15. 46.

4) Rob. Smith, The prophets of Israel, S. 284.

5) Duhm, Jes., S. 176.

6) Beide Worte werden teils in der Bedeutung „Vertrag, Entscheidung" von √חזה = sehen, entscheiden, gefasst, so Ges., Handwörterb. u. a., entsprechend also der supponierten Ableitung von ברית (√ברה = entscheiden), s. oben, S. 4 f.; oder man fasst חֹזֶה als „Seher", so Siegfried-Stade, HW „wir haben bei der Hölle einen Seher bestellt" u. a., doch passt dann das persönliche חֹזֶה schlecht zu dem sächlichen ברית, vergl. auch das עשה in Verbindung damit. Vielleicht kommen aber beide von einem zu √חסה parallelen und aus ihm abgeschwächten √חזה = vertrauen, Hilfe suchen; חָזוּת würde dann Synonymum von חָסוּת, das Jes. 30 3 neben מָעוֹז steht, sein und seine Bedeutung wäre „ein zum Zweck der Hilfe geschlossener Bund". Statt חֹזֶה ist vielleicht חֲזוּת zu lesen (Jensen).

7) Eine Ausnahme machen, soviel ich sehe, nur Graf, Der Prophet Jeremia, S. 421 ff. und v. Orelli, a. a. O., S. 336 ff.

8) Wellh., Prol.², S. 142 f. Anm.

17—22 missverständlich für die beiden Geschlechter v. 24, d. h. Israel und Juda nach v. 14, eingesetzt sind. Vv. 17—22 sind Einschub in 14—16. 23—26. In v. 26 ist nicht יעקב ursprünglich (Wellh.), sondern דוד; auf Grund der Davidverheissung tritt die Wendung im Geschicke Israels ein. Das שמתי v. 25 ist mit בריח zu verbinden ‚so wahr ich meine B^e^rîth mit Tag und Nacht, die Gesetze des Himmels und der Erde, festgesetzt habe', vergl. 2 Sam. 23_5, nicht mit חקות (v. Orelli). Der Gedanke dieses Stückes ist, dass Israel und Juda von Jahwe wieder aufgerichtet werden wegen der dem David gegebenen Verheissung.

Die Grundlage von vv. 14—16. 23—26 bilden 31_{35-37} [1]). Der Gedanke dieses Abschnittes ist, dass, sowenig je die Naturordnung und ihre Gesetze (חקים) verrückt werden, sowenig Israel je aufhören soll, als Volk Jahwes zu bestehen. Von einer בריח ist hier nicht die Rede, das Stück lässt jede nähere Begründung der gnädigen Erhaltung Israels vermissen. Vv. 14—16. 23—26 wollen dem abhelfen, indem sie das für Jahwes Verhalten verbindliche Moment hinzufügen. Dadurch wird die Naturordnung, die 31_{35-37} in Vergleich mit dem gesamten Verhalten Jahwes zu Israel steht, mit der dieses bestimmenden Davidb^e^rîth in Vergleich gesetzt und der Ausdruck B^e^rîth in einer etwas gezwungenen Bildlichkeit auf die Naturgesetze übertragen. Das tertium comparationis ist der Begriff der unerschütterlichen Festigkeit und Kontinuität [2]). Beide ‚Bünde' stellen einseitige Verpflichtungen dar, in reflexivem und aktivem Sinne.

Job 5_{23} spricht Eliphas zu Job, er solle sich nicht unnötigerweise fürchten, כי עם אבני השדה בריתך. Es handelt sich um ein dauerndes friedliches Vernehmen zwischen Job und

---

1) S. Graf, Jer., z. St.; Kuen., Einl. II, S. 201 f.; Cornill, Einl.[3], S. 161; Giesebrecht, Jer., S. 173.

2) »Wie der Volksbund $31_{15f.}$, so wird hier der Davids- und Levibund der Naturordnung gleichgestellt in Bezug auf Unverbrüchlichkeit« (v. Orelli, Jes. Jer., z. St). Es ist auffallend, und dies zu zeigen war der Zweck mancher, an sich wohl überflüssiger Zitate, wie von den Auslegern so vielfach bei Behandlung der einzelnen Stellen das Richtige erkannt worden ist, ohne dass man jedoch die richtige Gesamtanschauung gewonnen hätte.

den Steinen des Feldes, des Inhaltes, dass sie ihm bei Bebauung des Ackers keine Schwierigkeit bereiten sollen, vergl. die Parallele ‚das Getier des Feldes lebt mit dir in Frieden (הָשְׁלְמָה לָךְ)' v. 23b, auch v. 24. ברית steht dabei übertragen auf das aus einem Bundesschlusse hervorgehende Friedensverhältnis.

Job 31 1 heisst es ברית כרתי לעיני. Wie das Folgende besagt, bezieht es sich darauf, dass seine Augen künftighin nie mehr nach einer Jungfrau blicken sollen, ihrer zu begehren. כרת ב׳ לְ steht hier in der Bedeutung ‚jemandem eine feierliche Verpflichtung auferlegen'. »Als Herr über meine Sinne schrieb ich meinen Augen dieses Gesetz vor« (Ewald).

Job 40 28 lautet היכרת ברית עמך תקחנו לעבד עולם. Subjekt des כרת ist der Liwjathan v. 25, der dem Menschen an Kraft weit überlegen gedacht ist. Er verpflichtet sich durch die Berîth, jenem gegenüber seine Kraft nicht anzuwenden, sich von ihm fangen zu lassen und ihm ‚ewig' zu dienen. Der Fall entspricht den No. II zu Anfang behandelten, Berith ist die Form einer unverbrüchlichen Zusage.

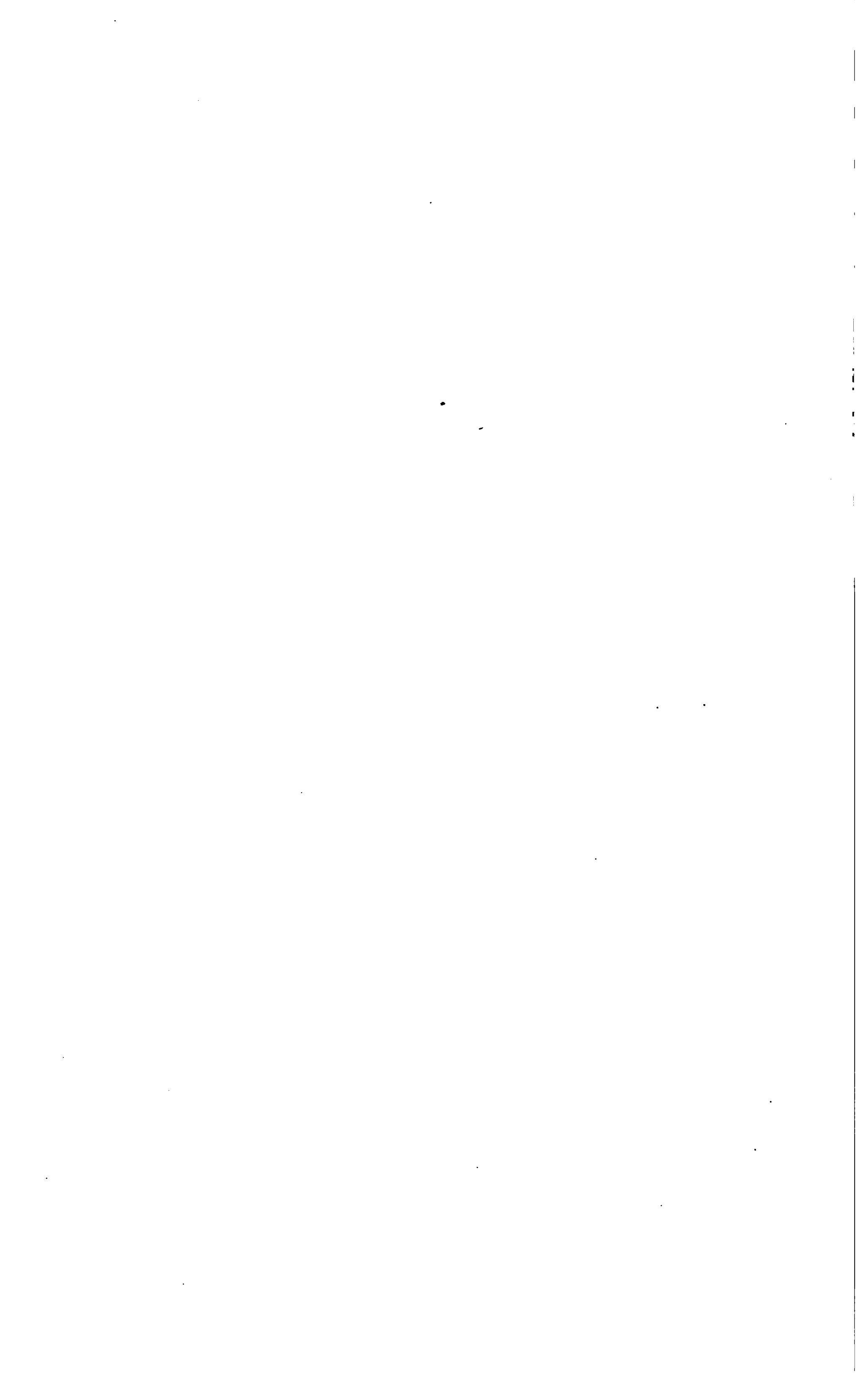
Sach. 11 10 ist die Rede von einer Berîth, die Gott mit allen Völkern geschlossen hat, damit sie Israel in Frieden lassen, vergl. Hos. 2 20 und Ez. 34 25, nur ist dort bildlich ausgedrückt, was hier ohne Bild gesagt ist. Berîth ist auch hier gebraucht, um die beabsichtigte Unauflösbarkeit des Friedensverhältnisses anzudeuten. Jahwe zerbricht aber den Stab ‚Annehmlichkeit' zum Zeichen, dass er diesem Bunde ein Ende gemacht habe. Das widerspricht scheinbar unserer Anschauung von Berîth. Man darf indes nicht vergessen, dass es sich hier nur um bildliche Redeweise handelt, und dass es nicht Art des Hebräers ist, die Bilder konsequent durchzuführen.

Ps. 83 6 wird von den Feinden Israels gesagt ‚sie beraten sich einmütig ועליך ברית יכרתו', d. h. sie verbünden sich gegen Jahwe; s. o., No, I.

Auch die unter No. III zusammengestellten Fälle haben nur eine Bestätigung unserer Begriffsbestimmung von Berîth gebracht.

Zweiter Teil.

Die Bundesvorstellung auf religiösem Gebiete.



Erstes Kapitel.

Die religiöse B^e^rîth der älteren Zeit.

Profan und religiös — erst verhältnismässig spät ist bei den Hebräern eine schärfere Scheidung zwischen diesen Begriffen eingetreten. Uranfänglich waren beide ungetrennt. Das ganze Leben des Einzelnen wie der Gesamtheit war so religiös durchdrungen, dass man sich bei jeder seiner Bethätigungen, selbst der kleinsten, seiner engen Beziehung zur Gottheit bewusst wurde. Auch im scheinbar Unheiligen fand man das Heilige. Und umgekehrt bewegte sich der Verkehr der Gottheit mit den Menschen nach der allgemeinen Vorstellung in wesentlich denselben Formen, wie sie unter diesen üblich waren. Es war die glückliche Zeit, da der liebe Gott noch auf Erden wandelte. Der weitere Verlauf der Religionsgeschichte hat ein stetes Wachsen des Abstandes zwischen Gott und Mensch und damit eine zunehmende Trennung zwischen dem Gebiete des rein Religiösen und des Profanen gebracht. Je geistiger die Idee von Gott wurde, um so tiefer die Kluft zwischen ihm und der Welt, um so sehnsüchtiger aber zugleich das Verlangen nach ihrer Überbrückung, — bis die Zeit erfüllet ward, da man die verlorene Gottesnähe des Paradieses wiederfand in der Religion Christi, des Gottessohnes. Mit dem Satze, dass des Christen Leben in allen seinen Äusserungen ein ununterbrochener Gottesdienst sei, ist in gewissem Sinne der Ausgangspunkt wieder erreicht. Es ist nicht überflüssig, zu Beginn dieses zweiten Teiles hieran zu erinnern, schon um einer rechten Beurteilung der zunächst in Frage kommenden älteren Anschauung willen. Die Vorstellung von Bünden zwischen Gott und Menschen konnte

nur erwachsen auf dem Boden jener kindlichen Frömmigkeit, die nichts Anstössiges dabei empfand, wenn Gott sich menschlichen Sitten und Bräuchen einfügte. Die anschauliche Schilderung des Bundesritus Gen. 15 zeigt am besten, dass man solche Bünde nicht grundsätzlich verschieden von denen zwischen Menschen betrachtete, sie gehörten ebenso der Geschichte an, waren ebenso vollzogen wie etwa die zwischen David und Abner oder zwischen Salomo und Hiram; wenn sie dennoch hier getrennt behandelt werden, so ist dies bedingt durch den Gang, den die weitere religionsgeschichtliche Entwickelung genommen hat.

Die ältere Litteratur erwähnt vier solcher Bünde: die Beríth Gottes mit Abraham, mit David, mit Levi und die Sinaiberíth; da letztere eine eingehende Sonderuntersuchung erfordert, so ist ihr ein eigenes Kapitel eingeräumt.

I. Die Beríth Gottes mit Abraham.

Der älteste Bericht über die Abrahamberíth steht Gen. 15, er bietet in Bezug auf Quellenscheidung besondere Schwierigkeiten. Ein Hauptriss ist zunächst zwischen vv. 1—6 und 7 ff. deutlich wahrnehmbar: dort ist es Nacht v. 5, hier Tag vv. 12. 17; dort steht ירש im Sinne von ‚beerben' vv. 3 f., hier von ‚in Besitz bekommen, erhalten' vv. 7 f.; dort handelt es sich darum, wer Abrahams Erbe sein soll, hier darum, was seine Nachkommenschaft erhalten soll [1]). Aber auch vv. 1—6 sind nicht einheitlich. Von den verschiedenen Analysen scheint mir die von Budde [2]) am zutreffendsten, danach sind vv. 1 (z. T.). 2a. 3b. 4. 6 = J, vv. 1 (z. T.). 3a. 2b. 5 (in dieser Reihenfolge) = E. Trotz Kuenens Bedenken [3]) ist die Zugehörigkeit der letzten Versreihe zu E so gut wie sicher. Die J-Erzählung berichtet sonach die Zusicherung eines leiblichen Sohnes als Erben (sing.), der darein verwobene E-Bericht verheisst ihm Nachkommenschaft (kollekt.) so zahlreich wie die Sterne am Himmel. Die Ähnlichkeit beider Versionen legte eine Zusammenarbeitung nahe.

1) Vergl. Wellh., Comp.², S. 23; Kuen., Einl. I 1, S. 137.
2) Budde, Urg., S. 416 f. Anm.
3) Kuen., a. a. O., S. 143.

Noch weniger einheitlich sind vv. 7—21. Ein schneidender Kontrast besteht zwischen dem bedingungslosen Glauben Abrahams v. 6 und seinem Zweifeln an Gottes Worte v. 8, der sich durch nichts hinwegdeuteln lässt. Vv. 7 f. stellen den Zusammenhang zwischen vv. 1—6 und 9 ff. nur äusserlich her, die Klammer bildet in sehr mechanischer Weise ירש mit seiner doppelten Bedeutung. Diese Verse stammen von der Hand eines Redaktors, sie stehen in Widerspruch mit der Bundesschlusserzählung v. 18. Höchst auffallend ist überhaupt die in diesem Kapitel vorliegende Häufung von nicht weniger als vier verschiedenen Verheissungen: vv. 1—6 zwei ziemlich parallele, dazu 12 ff. und 17 ff. Begreiflich kann man das nur finden, wenn man darin eine Illustration des Satzes »Wer da hat, dem wird gegeben« erblicken will. Augenscheinlich haben die Verheissungen vv. 1—6 ursprünglich unabhängig von dem übrigen Zusammenhange, zumal von der B^e^rîtherzählung gestanden. Ansprechend vermutet Bacon[1], dass die Zusicherung des Leibeserben in J ursprünglich als Einleitung zu Kap. 16 gedient habe; vor jenem Kapitel macht sich eine derartige Zusage nötig (so auch Dillm.). Ebenso ist die sonderbare Verheissung vv. 12—16[2], nicht bloss 13—16, wie Wellh. und Kuen. wollen, aus Kap. 15 auszuscheiden, der feste Schlaf passt nicht zum Bundesschlusse, an dem Abraham in wachem Zustande teilgenommen haben muss. Diese Verse sind »eine Clausel, die eigentlich nur nach V. 17. 18 Sinn hat und die dort gegebene bestimmte Verheissung des Landes Kanaan antecipirt«[3], sie zerstört die Wirkung der freudigen Zusage. Auch die Aufzählung der sieben kanaanitischen Völkerschaften vv. 19—21 ist Zusatz[4], desgleichen der Schluss von v. 18 מנהר מצרים עד הנהר הגדל נהר פרת. Wo sonst in der J-Quelle auf diese B^e^rîth Bezug genommen wird (s. u.), ist sie stets nur von der Zusicherung des

---

1) Bacon in Hebraïca Vol. VII, S. 76.

2) Mit Sicherheit vv. 12^a^. 13—16, in v. 12^b^ dagegen stecken Züge aus der Haupterzählung.

3) Wellh., Comp.², S. 23.

4) Kuen., Einl. I 1, S. 137. Eine solche Aufzählung in Verbindung mit der Abrahamb^e^rîth findet sich z. B. Neh. 9 8.

eigentlichen Kanaan verstanden. Erst im Deuteronomium begegnet eine Erweiterung dieses Gebietes als den Erzvätern zugeschworen, hier findet sich das עד הנהר הגדל נהר פרת wörtlich wieder Dt. 1_7, vergl. 11_{24}; in der Zeit abwärts davon wird diese oder eine ähnliche erweiterte Bestimmung des israelitischen Gebietes, bez. des Anspruches darauf immer häufiger, vergl. Ex. 23_{31}; Nu. $34_{7\,ff.}$; Jos. 1_4; 1 Kg. 5_1; 8_{65} (2 Chr. 7_8); Mi. 7_{12}; Sach. 9_{10}, und der Traum kühner Patrioten war es, inmitten der beiden gewaltigen Weltreiche am Nil und am Euphrat ein diesen ebenbürtiges Reich zu besitzen Jes. $19_{24\,f.}$ In der Zeit, der unsere Erzählung angehört, reichte kaum Israels Gesichtskreis, geschweige seine politischen Hoffnungen und Ansprüche, in diese Ferne.

Als ursprüngliches Stück der Berîtherzählung verbleiben sonach nur vv. 9. 10. 11.[1]) 12^b (z. T.). 17. $18^{a\,b\alpha}$. Sie stammen aus J, auch Dillm. hat seinen früheren Widerspruch dagegen aufgegeben. Der darin wehende Geist, die Art, wie Gott persönlich an der Ceremonie teilnimmt (vergl. dagegen Ex. 24 = E!), spricht für diese Quelle und zwar für eine sehr alte Schicht derselben (J^1), weniger bestimmt sind die sprachlichen Anzeichen. Gegen E zeugt auch der Umstand, dass nirgends in E, soweit die Stellen unversehrt sind, auf diese Berîth Bezug genommen wird, auch Jos. $24_{2\,ff.}$ nicht, wo bei der Aufzählung der Wohlthaten Gottes an Israel zwar die Berufung Abrahams, die Mehrung seines Samens und seine Fortpflanzung über Isaak auf Jakob und Esau, die Verleihung von Seir an Esau, nicht aber die eidliche Zusicherung Kanaans erwähnt wird. Es scheint mir danach ausgeschlossen, dass E überhaupt einen der Bundesschlusserzählung Gen. 15 entsprechenden Bericht gehabt habe. Der ursprüngliche Platz unserer Erzählung in J war wohl nicht nach 13_{18}, wie Wellh.[2]) meint,

---

1) V. 11 kann doppelt verstanden werden, entweder als Szene, die sich wirklich abgespielt hat, oder als symbolisch auf die folgende Weissagung hindeutend. Davon hängt es ab, ob man ihn zur Berîtherzählung oder zu dem Einschube vv. 12—16 zieht; für letzteres könnte der Wechsel von פגרים und גזרים vv. 11 und 17 sprechen.

2) Wellh., Comp.², S. 24; desgl. Bacon in Hebr. VII, S. 76.

sodass die feierliche Zusicherung des Landes erst stattgefunden habe, nachdem Abraham Hebron, das Ziel seiner Wanderschaft, erreicht hatte, sondern unmittelbar nach $12_{7}{}^{a}$, wo die der Bundeszusage 15_{18} wörtlich entsprechende Ankündigung steht. Sie erfolgte gleich nach dem Betreten des verheissenen Bodens bei der More-Terebinthe; $13_{14\,ff.}$ sind nicht dagegen anzuführen, sie sind nicht ursprünglich.

Die B^erîth Gen. 15 ist die Form einer feierlichen Zusicherung Jahwes an Abraham des Inhaltes לזרעך נתתי את הארץ הזאת, das Perfektum hat wie oft bei Versprechungen, Entschliessungen u. ä. die Bedeutung eines deutschen Präsens ‚ich gebe' oder ‚ich will geben'[1]. Der ursprünglichen Überlieferung nach handelt es sich also weder um die Zusicherung des Besitzes an Abraham selbst, noch um Verheissung zahlreicher Nachkommen oder eines Leibeserben, auch nicht um eine Verleihung des ganzen Gebietes zwischen Ägypten und den Euphratländern, sondern lediglich um die Zusicherung Kanaans an die Nachkommen Abrahams. Jahwe allein verpflichtet sich (s. o., S. 44), seine Erscheinungsform ist die Flamme, vergl. Ex. 3_2. Abraham bleibt frei von jeder Leistung.

Diese Erzählung ist ein Niederschlag der Ansprüche, die Israel auf das Land, in dem es wohnte, erhob, es führte sein Anrecht unmittelbar auf göttlichen Ursprung zurück. Weitergehende Bedeutung ist der Abrahamb^erîth aber in der älteren Zeit fremd gewesen. Die prophetische Litteratur schweigt bis gegen Ende des 7. Jahrhunderts völlig von ihr, erst bei Jeremia tritt sie aus dem Dunkel hervor Jer. 11_5. Sie erscheint hier gleich in ausgesprochen religiöser Bedeutung. Für die Frage, wann ihr diese beigelegt wurde, ist eine Betrachtung der zahlreichen Hin- und Rückweisungen auf sie innerhalb des Hexateuchs nicht ohne Belang; sie sind bis jetzt wenig beachtet worden. In Betracht kommen hier nur Stellen, die in jehowistischem Zusammenhange stehen, es sind deren 31: Gen. 12_7; 13_{15}; 24_7; $26_{3\,ff.\,24}$; 28_{13}; 50_{24}; Ex. $13_{5.\,11}$; 20_{12}; 32_{13}; 33_1; Nu. 10_{29}; 11_{12}; $14_{16.\,23}$; 32_{11}; Dt. 34_4; Jos. $1_{2.\,6.\,11.\,15}$; $2_{9.\,14}$;

---

1) Driver, A treatise on the use of the tenses in Hebrew, 3. ed., § 13; Ges.-Kautzsch, Gramm.[25], § 106, 3a.

5_{6}; 18_{3}; 21_{41}; $23_{5.\,13.\,15.\,16}$. Nur Gen. 12_{7} und 24_{7} bieten den fast gleichen Wortlaut des Bundesinhaltes wie 15_{18}, so 12_{7} ויאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת, 24_{7} ואשר דבר לי ואשר נשבע לי לאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת, doch weist das Nebeneinander von דבר und נשבע schon auf eine überarbeitende Hand. Einen Anklang an den ursprünglichen Wortlaut haben Gen. 13_{15} הארץ . . . לך אתננה ולזרעך עד עולם, 28_{18} (zu Jakob gesagt) הארץ . . . לך אתננה ולזרעך, Ex. 33_{1} הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב לאמר לזרעך אתננה und Deut. 34_{4} הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב לאמר לזרעך אתננה, indes machen sich hier auch Abweichungen deutlich bemerkbar, nicht minder bei den übrigen Stellen. Sie sind teils sachlicher, teils formaler Art. So erscheinen bald alle drei Erzväter als Empfänger der Verheissung, mit ausdrücklicher Namennennung Gen. 50_{24}; Ex. 32_{13}; 33_{1}; Nu. 32_{11}; Dt. 34_{4}, zusammenfassend als ‚Väter' bezeichnet Ex. $13_{5.\,11}$; Nu. 11_{12}; 14_{23}; Jos. 1_{6}; 5_{6}; 21_{41}, bald erhält Abraham selbst Anteil am Landbesitze Gen. 13_{15}; 26_{3}. Dabei umfasst die B^e^rith nicht bloss Kanaan, sondern ‚alle diese Länder' Gen. 26_{3}, sie schliesst Segnung und Fürsorge seitens Jahwes auch für die weitere Zeit des Aufenthaltes in Kanaan ein Gen. 26_{3}; $28_{13\,ff.}$ sowie Mehrung des Volkes gleich dem Staub der Erde Gen. $26_{4\,f.\,24}$; $28_{13\,ff.}$; Ex. $32_{13\,ff.}$ Die gebräuchlichste Form der Verweisung ist die mit נשבע, so Gen. 24_{7}; 26_{3}; 50_{24}; Ex. $13_{5.\,11}$; 32_{13}; 33_{1}; Nu. 11_{12}; $14_{16.\,23}$; 32_{11}; Jos. 1_{6}; 5_{6}; 21_{41}, Gen. 26_{3} ist שבועה für ברית eingetreten; דבר steht Gen. 24_{7}; Jos. 23_{5}, אמר Nu 10_{29}, נתן Ex. 20_{12}; Nu. 10_{29}; Jos. $1_{2.\,11.\,15}$; $2_{9.\,14}$; 18_{3}; $13_{13.\,15.\,16}$ [1]). Es liegt mir fern, diese Abweichungen ungebührlich pressen zu wollen; aber eins ist dabei sehr auffällig: es sind ausnahmslos Züge, die der deuteronomischen Betrachtung und Erwähnung des Abrahambundes eigen sind [2]). Zudem stehen die weitaus meisten dieser Stellen

---

1) Statt des sonst üblichen הארץ findet sich 5mal האדמה Ex. 20_{12}; Nu. 11_{12}; 32_{11}; Jos. $13_{13.\,15}$; für sich steht Nu. 10_{29} המקום אשר אמר יהוה אתו אתן לכם.

2) S. Ausführliches darüber in Kap. IV.

in einem deuteronomistisch überarbeiteten Zusammenhange und sind hinsichtlich ihrer Ursprünglichkeit schon längst angefochten. Ist da der Schluss unberechtigt, dass alle diese Verweisungen abgesehen von Gen. 12 7 und 24 7 zum mindesten in der Form, aller Wahrscheinlichkeit nach aber auch in der Sache auf Kosten der deuteronomistischen Überarbeitung der jehowistischen Geschichtserzählung zu setzen sind? Damit aber erhält die Ansicht, dass die religiöse Wertschätzung der Abrahamb^e^rîth erst der Zeit des Deuteronomiums entstamme, eine Ansicht, deren nähere Darlegung erst weiter unten erfolgen kann, eine gewichtige Stütze. Mir scheint, dass in der ursprünglichen J-Erzählung ausser Gen. 15 nur zweimal auf diesen Bund hingewiesen worden ist, bei seiner Ankündigung unmittelbar vor dem Vollzuge und bei der Aussendung Eliesers. Er wurde als rein persönliche Angelegenheit zwischen Jahwe und Abraham betrachtet, und wie die ganze Darstellung bei diesem alten Erzähler von der liebevollen Anteilnahme an den persönlichen Geschicken seiner Helden getragen und diktiert wird, so ist auch hier sein Interesse mit der Darlegung der Wichtigkeit dieses Ereignisses für Abrahams Person erschöpft; heilsgeschichtliche Folgerungen daran zu knüpfen lag ihm wie seiner Zeit völlig fern.

II. Die B^e^rîth Gottes mit David.

Nach dem ältesten Berichte [1]) war das Königtum Davids auf eine B^e^rîth zwischen ihm und den Ältesten des Volkes gegründet. Aber die innere Wahrscheinlichkeit, die diese Überlieferung auf ihrer Seite hat, konnte ihr den Mangel an poetischer Verklärung, den die Volksseele aller Zeiten für ihre Helden in Anspruch nimmt, nicht ersetzen. Sie blieb verurteilt, in der Buchrolle ihr Dasein zu fristen, während im Herzen des Volkes eine andere Auffassung Wurzel schlug. Bald nach Davids Tode hat die Legende begonnen, sein Bild mit ihren goldenen Fäden zu umweben. Er war der Begründer der alten Reichsherrlich-

1) S. oben, S. 19.

keit Israels, dessen Kraft es gelungen war, die vereinzelten Stämme zu einem Volke zu einigen und ihnen eine politische Machtstellung zu erringen, die sie kaum je erträumt hatten. Diese That blieb ihm unvergessen, sie erhob ihn zu einem nationalen Helden und, was nach altisraelitischer Anschauung untrennbar davon war, zu einem erklärten Lieblinge Jahwes. Den Judäern lag diese Auffassung noch besonders nahe. Wenn sie auf das Nachbarreich mit seinen einander ablösenden Dynastien und seinen beständigen Unruhen blickten und damit die ruhige Stetigkeit der Herrschaft des davidischen Hauses verglichen, so schien es in der That, als beruhe sie auf einer besonderen Gnadenstiftung Gottes. Diese Gedanken fanden ihren angemessenen Ausdruck in der Vorstellung von einer Bᵉrîth Gottes mit David, wodurch er ihm und seinem Hause dauerndes Königtum verliehen habe. Sie ist zunächst wohl in Juda heimisch gewesen und zwar hier schon sehr früh. Der Zeitpunkt ihrer ausdrücklichen litterarischen Bezeugung darf keineswegs mit dem ihrer Entstehung gleichgesetzt werden. Die in Betracht kommenden Stellen 2. Sam. 7 und 23 setzen ein längeres Bestehen derselben schon voraus, das macht nicht wahrscheinlich, dass sie sich erst nach dem Falle von Samarien [1]) gebildet habe. Zur Zeit des Auftretens von Jesaia scheint sie voll entwickelt gewesen zu sein, ja noch höher hinauf führt m. E. Jes. 16_5 ‚der Thron wird in Gnaden gegründet und auf ihm einer sitzen in Beständigkeit, im Zelte Davids, ein Richter‘ [2]), worin eine Anspielung auf die Davidbᵉrîth nicht zu verkennen ist. Der Anfang des 9. Jahrhunderts scheint mir kaum zu hoch gegriffen für die Entstehung dieses Gedankens.

Von den beiden Stellen 2 Sam. 7 und 23_{1-7} verdient letztere den Vorzug. Während jene dem Deuteronomium nahesteht [3]), sind die ‚letzten Worte Davids‘ älteren Ursprungs.

---

1) So Smend, Relg., S. 69.

2) Vergl. dagegen Duhm, Jes., S. 102 f., der das Orakel über Moab in das 2. Jahrhundert setzt.

3) Vergl. Wellh., Comp.², S. 257; Kuen., Einl. I 2, S. 47; Guthe, Zukunftsbild d. Jes., S. 42; Kittel, Gesch. II, S. 139 Anm., u. a.

Kuenen [1]) freilich lässt sie von 2 Sam. 7 abhängig sein. Zur Begründung führt er an: die dem David beigelegten Epitheta, nach denen für den Autor David bereits der Typus eines gerechten und gottesfürchtigen Herrschers ist, die Auffassung seiner Person als eines Propheten v. 2, den sehr allgemeinen Inhalt. Diese Gründe beweisen aber nichts weiter, als dass zwischen Davids Leben und der Abfassung des Liedes eine Spanne Zeit gelegen hat, gross genug, die Idealisierung Davids zu erklären. Diese hat sich verhältnismässig bald vollzogen, wie die Geschichtsbücher zeigen, schreitet doch die Legendenbildung im Morgenlande ungleich rascher vor als bei uns. Die Prägnanz im Ausdrucke, die Fülle von Bildern, die harte und urwüchsige Sprache passen nicht in deuteronomische oder nachdeuter. Zeit, ein solches Loblied würde da mehr in die Breite gehend und erbaulicher ausgefallen sein. Der an die Maschalweise der Bileamsprüche erinnernde Anfang spricht auch eher für frühere als spätere Abfassung. Der wiederhergestellte Text von v. 5 lautet הֲלֹא־כֵן בֵּיתִי עִם־אֵל כִּי בְרִית עוֹלָם שָׂם לִי עֲרוּכָה בַכֹּל וּשְׁמֻרָה כִּי־כָל־יִשְׁעִי וְכָל־חֶפְצִי הֲלֹא יַצְמִיחַ. Die Bᵉrith ist danach ein Gnadenakt Gottes, durch den er dem David etwas zugesichert, festgesetzt (שום) hat. Der Inhalt wird als bekannt vorausgesetzt, aus dem Gegensatze von vv. 6 f. ist zu erschliessen, dass es sich um das ewige Bestehen des Hauses David handelt; es soll, wie 2 Sam. 7_{16} sagt, ein בית נאמן sein. Die Verheissung bezieht sich nicht auf einen Davididen, wie der eingeschobene Vers 7_{18} glauben macht, sondern auf die gesamte Nachkommenschaft, vergl. זרע 7_{12}, בית 23_{5}, und stellt ihr nicht bloss dauernden Bestand, sondern dauerndes Königtum in Aussicht. Deutlich treten auch hier die Begriffe der Stetigkeit und Festigkeit hervor, s. עולם 7_{16}; 23_{5}, נאמן 7_{16}; Jes. 55_{3}.

Der Ausdruck ברית ist 23_{5} nicht unmittelbar von der Bundesschlusshandlung gesagt, daher nicht mit כרת verbunden, sondern steht in übertragener Weise von dem Inhalte der Festsetzung; zu שום בְ vergl. Jer. 33_{25}. Die beiden Attribute bedeuten ‚aus-

1) Kuen., Einl. I 2, S. 49.

gerüstet mit allem', d. h. in jeder Hinsicht ordnungsmässig vollzogen nach dem üblichen Bundesritus, und deshalb ,wohl verwahrt', d. h. gegen jede Einrede wie Abänderung gesichert [1]).

III. Die Berîth Gottes mit Levi.

Dem nachexilischen Verfasser von Jer. $33_{21f.}$ [2]) war eine Berîth Gottes mit Levi so wenig neu wie die Davidberîth, die er damit in Parallele stellt. Die erste Spur findet sich in dem Segen Moses Dt. 33_9, der seit Graf [3]) ziemlich allgemein in die Regierung Jerobeams II. gesetzt wird. Wichtig für die Zeitbestimmung, zumal des Levisegens, ist die Stellung, die die Leviten hier einnehmen. Sie erscheinen bereits als ein besonderer Priesterstand, so selbständig und abgeschlossen, »dass er eine eigene Stelle neben den Stämmen des Volkes einnimmt, gleichsam selbst ein Stamm, aber nicht durch das Blut, sondern durch geistige Interessen verbunden« [4]). Die Opposition, die sich gegen die Bildung eines solchen Klerus geltend gemacht hat, ist aber noch nicht völlig überwunden, vergl. v. 11 die Verwünschung der Feinde Levis; dies führt einige Zeit vor das Deuteronomium, in dem davon nichts mehr zu spüren ist, etwa an das Ende des 8. Jahrhunderts. Dt. 33_{9^b} lautet כי שמרו אמרתך ובריתך ינצרו. Die meisten Übersetzer bieten hier ,Gesetz' für ברית, ausgehend von der irrigen Ansicht über seine Bedeutungsentwickelung, Siegfried-Stade [5]) setzen es ganz singulär als ,Orakelentscheidung' an,

---

1) Vergl. κεκυρωμένην διαθήκην οὐδεὶς ἀθετεῖ ἢ ἐπιδιατάσσεται Gal. 3_{15}.

2) S. oben, S. 52 f.

3) Graf, Der Segen Moses erklärt, 1857. Noch höher hinauf rücken ihn Kleinert, Das Deuteronomium und der Deuteronomiker, S. 169 f., vergl. 153 f. an den Ausgang der Richterzeit, und Dillm., Num. Deut. Jos.[2], S. 415 in die Zeit bald nach der Reichsteilung. Corn., Einl.[2], S. 72 datiert ihn aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts, Kuen., Einl. I 1, S. 229. 235 hält ihn für keinesfalls älter als das 8. Jahrhundert, ja für den Levisegen scheint er nicht abgeneigt, selbst bis in deuteronomische Kreise herabzugehen. Vergl. Holzinger, Hex. I, S. 239 ff.

4) Wellh., Prol.[3], S. 137. S. z. St. auch Graf Baudissin, Die Geschichte des alttestamentlichen Priestertums, S. 74 ff.

5) Siegfried-Stade, HW unter ברית.

gegen Beides sträubt sich schon der einfache Zusammenhang. Dieser ist: die Orakel gehören den Leviten zu als ihre Hauptaufgabe und ihr Hauptvorrecht v. $8^{a\alpha}$, denn a) sie sind die Nachkommen jenes Frommen, der sich bei der Prüfung bewährt hat v. $8^{a\beta.b}$, b) sie haben die Familienbande zerrissen, um desto ungehinderter ihrem heiligen Berufe leben zu können v. 9; es kommt ihnen als weitere Aufgabe Rechtsprechung und Opfern zu v. 10. Danach kann ברית weder die Rechtsprechung, von der erst v. 10 handelt, noch das Orakelgeben, das v. 8 steht, überhaupt keine einzelne priesterliche Funktion meinen, sondern sich nur auf das Ganze ihres Berufes beziehen, der ihnen durch ein, wie das Suffix zeigt, von Gott ergangenes ‚Wort' übertragen war. Es wird damit auf das verheissende Wort hingewiesen, das Jahwe einst an Levi richtete und das er ihm durch Bundesschluss besiegelt hat; die Leviten sind die treuen Hüter des ihrem Ahnherrn anvertrauten heiligen Vermächtnisses. ברית bezeichnet auch hier das zur Grundlage des Berîthschlusses gemachte göttliche Gnadenwort. Gelegentlich wird in D mit einem כאשר דבר לו hierauf angespielt, wenn es heisst, dass Jahwe Levis Erbteil sei Dt. 10_9; 18_2; Jos. 13_{33}.

Der Fromme Jahwes v. 8[1]), für den nach v. 8^b nur Aaron oder Mose in Betracht kommen, ist Mose (so auch Wellh.), schon wegen Ex. 32; איש חסידך, in kollektivem Sinne wie איש אפרים Ri. 8_1; 12_1 u. a., bezeichnet seine Stammes- oder Familienangehörigen. Man legte also in levitischen Kreisen auch auf die Abstammung von Mose Wert, und im Unterschiede von der legendarischen Levibund-Überlieferung liegt hierin ein Kern historischer Wahrheit. Mose ist es, auf den geschichtlich das Priestertum der Leviten zurückgeht, darauf weist auch Ex. $32_{26\,ff.}$, ein Stück, das zwar jüngeren Ursprungs ist, aber wohl auf älterer Grundlage beruht. Danach darf man vielleicht die Entstehung der Levibund-Legende, die anstelle Moses Gott selbst als Stifter des levitischen Priestertums einführte und die Verleihung bis in die Erzväterzeit zurückverlegte,

---

1) ‚Deine [sc. Jahwes] Thummim und Urim gehören den Leuten deines Frommen, den du bei Massa versuchtest, für den du an den Wassern von Meriba gestritten.'

in jene Periode des Anwachsens levitischer Ansprüche setzen, aus deren letztem Stadium Dt. 33 8 ff. stammt.

Weder eine Erzählung von dem Bunde Gottes mit Levi noch ein älterer Bericht über die durch Mose erfolgte Bestellung der Leviten zum Priestertume ist auf uns gekommen. Nach Ex. 32 26 ff. hat sich letztere am Sinai vollzogen. Dagegen darf man m. E. aus Dt. 10 6—9 Schlüsse auf eine abweichende, ältere Überlieferung ziehen. Dt. 10 1—5. 8 f. enthalten einen zusammenhängenden Bericht über die Anfertigung der Tafeln nebst Lade und erzählen im Anschlusse an letztere die Aussonderung der Leviten zu ihren Trägern. Vv. 6 f. durchbrechen den Zusammenhang der Moserede [1]), und schon Meyer [2]) hat nachgewiesen, dass sie einem alten Stationenverzeichnisse entnommen sind, dessen weitere Stücke Nu. 21 stehen. Es enthielt nicht bloss Namen, sondern berichtete in kurzen Mitteilungen auch das Bemerkenswerteste, das sich an den einzelnen Orten zugetragen hatte. Dt. 10 6 f. sind hierher versprengt, sodass sich das בעת ההיא strenggenommen nur auf den Aufenthalt in Jotbatha beziehen kann [3]). Warum gerade hierher? Auch bei Dillm. ist diese Frage nur gestreift. Die einfachste Lösung ist, dass in dem Verzeichnisse bei Jotbatha eine Bemerkung über die dort erfolgte Einsetzung der Leviten zu Priestern gestanden hat. R liess sie, als den Anschauungen von P widerstreitend, Nu. 21 weg, ein Späterer erachtete die Notiz, wohl wegen der Erwähnung Aarons, für zu wichtig, um sie ganz fallen zu lassen, und schob sie an einer halbwegs passenden Stelle ein, vor Dt. 10 8 f., wo in D die Aussonderung der Leviten erwähnt war. Dadurch, dass das nun unmittelbar anschliessende בעת ההיא auf den Aufenthalt in Jotbatha wie auch zur Not auf den am Horeb bezogen werden konnte, war ein Doppeltes erreicht: das Be-

---

1) S. Wellh., Comp.², S. 198 f.; Prol.², S. 388; Dillm., Num. Deut. Jos.², S. 282 f.

2) Meyer in ZatW I, S. 118 f., doch stammen nicht vv. 6—9, wie Meyer will, aus dem Itinerarium, sondern nur vv. 6 f., während 8 f. auf deuteronomische Hand weisen, vergl. 18 1 f. 5; 21 5 u. a.

3) So auch Kuen., Einl. I 1, S. 163; das Schwanken der Ausleger ist charakteristisch.

wahrenswerte jener Notiz war erhalten, das Disharmonierende nach Möglichkeit verwischt. —

Die in diesem Kapitel erörterten ‚Bünde' stellen alle drei gleicherweise einseitige, feierliche Zusicherungen eines Besitzes oder Rechtes dar, die Jahwe einzelnen Menschen hat zukommen lassen. Im Unterschiede vom profanen Gebiete ist die Stellung der Parteien zu einander von vorn herein bestimmt: Gott ist der Stärkere, der sich in seiner Gnade zu dem Menschen hinabneigt. Es sind freiwillige Leistungen, denen er sich unterzieht, Erweise besonderen Wohlwollens. Dabei tritt der Begriff ewiger Gültigkeit in fast noch stärkerem Masse hervor als unter profanen Verhältnissen. Die unwandelbar dauernden Anrechte Israels auf Kanaan, die der Davididen auf den Thron, der Leviten auf das Priestertum gründen sich auf B^{e}rîthschlüsse Jahwes mit den verschiedenen Stammvätern, *damit werden die drei Grundpfeiler des altisraelitischen Staates: Besitz des Landes, Königtum und Priestertum als auf ewigen, durch Gottes Wort geschaffenen und durch feierliche B^{e}rîth gesicherten Rechten beruhend hingestellt.*

Das Bild, das sich so ergeben hat, ist völlig einheitlich. Ehe aber ein abschliessendes Urteil über die religiöse B^{e}rîth der älteren Zeit gegeben werden kann, ist die Sinaiperikope um ihre Ansicht zu befragen.

Zweites Kapitel.

Die Sinaiperikope in J und E.

Als allseitig anerkannte Ergebnisse, die bei einer Untersuchung der Sinaiperikope einfach zu Grunde gelegt werden dürfen, können nach der Arbeit der letzten Jahrzehnte gelten: einerseits, dass in Ex. 19—34, von den P-Stücken abgesehen, der Hauptsache nach zwei in einander verwobene Parallelberichte über den Sinaibund aus J und E vorliegen, und andrerseits, dass Ex. 20—24 im Grossen und Ganzen dem Elohisten, Ex. 34 dem Jahwisten zugehört. Von dieser gemeinsamen Basis aus gehen aber die Ansichten über die Zuweisung der einzelnen Verse an die Quellenschriften, über die innerjahwistischen und innerelohistischen Vorgänge — denn mit einer blossen Zuteilung an J und E ist es nicht gethan —, über die Endredaktionen u. a. m. so weit nach den verschiedensten Richtungen auseinander, dass auch uns die mühsame Kärrnerarbeit kritischer Sichtung des Textes nicht erspart bleibt, ehe wir am eigenen Hause weiterbauen können [1]).

I. Die Sinaiperikope erweckt in ihrer jetzigen Gestalt den Anschein, als sei der Bund auf Grund des Dekalogs Ex. 20_{1-17}

---

1) Um nicht zu viel Ballast mitschleppen zu müssen, ist für die anderswo bereits gegebenen Einzelresultate nur auf jene Stellen verwiesen. Die älteren, grundlegenden Arbeiten sind, soweit ihre Ergebnisse in die späteren Werke übergegangen sind, nicht mit zitiert, nur in besonderen Fällen ist auf sie zurückgegriffen.

und des Bundesbuches Ex. 20 22—23 33 [1]) abgeschlossen; das כל דברי יהוה Ex. 24 3 ist offenbar auf den Dekalog, vergl. 20 1, das כל המשפטים auf das gesamte Bundesbuch zu beziehen, vergl. 21 1 [2]). Gegen die Zusammengehörigkeit von Dekalog und Bb erhebt sich nun eine Reihe so schwerwiegender Bedenken, dass die grosse Mehrzahl der Kritiker, ihnen nachgebend, Bb vom Dekalog trennen, sei es, dass sie es im Bereiche der Sinaiperikope belassen, sei es, dass sie es derselben vollständig entnehmen und an anderer Stelle unterbringen. Als Gründe für die Trennung beider Stücke werden angeführt:

a) »Das unmittelbare Nebeneinander zweier so heterogener Gesetzgebungen ist überhaupt im höchsten Grade auffallend« [3]). Beide leiden dadurch in ihrer Bedeutung, besonders wird der Dekalog, der jetzt mehr als Einleitung zu Bb erscheint, stark beeinträchtigt [4]).

b) »Die Anfügung des Bundesbuchs an den Dekalog, Ex. 20 22, ist mangelhaft und offenbar nicht ursprünglich« [5]). Die Verse Ex. 20 22. 23 gehören mit Sicherheit einem deuteronomistischen Redaktor an, das Sprechen Jahwes vom Himmel hat an keiner der beiden Hauptquellen einen Anhalt.

c) Die Kodifikation des Zehnworts auf Tafeln 24 12 stösst sich mit dem Aufschreiben ‚aller Worte Jahwes' durch Mose in ein Buch 24 4 [6]).

d) Die Erzählung des Bundesschlusses Ex. 24 3—8 kennt nur Bb, nicht aber den Dekalog — vorausgesetzt ist hierbei, dass die דברים und משפטים 24 3 innerhalb von Bb zu suchen sind (s. dazu unten, S. 79 f.). Nach vv. 3 f. verpflichtet sich das Volk nur auf das, was Mose ihm kundgethan und niedergeschrieben hat. Der Dekalog ist aber bereits vorher von Gott selbst dem Volke geoffenbart worden, kann also hier nicht gemeint sein,

---

1) Im Folgenden als Bb bezeichnet.

2) S. Jülicher in ZfpTh VIII, S. 305. Eine andere Frage ist es, ob dies dem ursprünglichen Texte entspricht.

3) Corn., Einl.², S. 75.

4) Baentsch, Bundb., S. 70.

5) Kuen., Einl. I 1, S. 248; vergl. Jül., a. a. O., S. 299. 312 f.; Wellh., Comp.², S. 89, vergl. 327.

6) Baentsch, a. a. O., S. 70 f.

man müsste denn eine doppelte Verkündigung desselben annehmen. Andrerseits wäre es »unnatürlich bis zur Unmöglichkeit«, dass jener, wenn er in dieser Erzählung vorhanden war, nicht mit beschworen worden wäre [1]).

e) Das Deuteronomium kennt als einzige Basis des Horebbundes den Dekalog, es spricht nie von Bb in dieser Verbindung, und doch hat es dasselbe sehr gut gekannt, ja seiner Gesetzgebung allenthalben zu Grunde gelegt [2]). Es ist m. E. ganz unmöglich, dass das Deuteronomium, und zwar sowohl Kapp. 12—26 als auch Kapp. 5—11, Bb als integrierenden Bestandteil der Sinaigesetzgebung vorgefunden habe.

f) Die Erzählung vom goldenen Kalbe Ex. $32_{1\,ff.}$ und ihre Vorbereitung Ex. $24_{12\,ff.}$, beide sicher elohistisch, schliessen sich nicht an 24_{3-8} an, haben überhaupt mit Bb nichts zu thun [3]).

Diese Gründe, zwar nicht alle gleicherweise stichhaltig, sind doch in ihrer Gesamtheit voll genügend, Bb vom Dekalog zu trennen. Wir verfolgen zunächst die Dekalogschicht von E weiter. Die Einleitung steht Ex. 19. Dieses Kapitel ist ein buntes Gemisch aus Stücken von J, E und P nebst Zuthaten von deuteronomistischer Hand. V. 3a begegnen die ersten deutlichen Spuren von E in dem הר האלהים, wie nach LXX mit Jülicher u. a. für האלהים zu lesen ist; Mose besteigt den Berg Gottes. Von v. 3b an folgt ein andersartiges Stück, das sich bis v. 8 (9) erstreckt. Man hat sich gewöhnt, in diesen Versen, besonders in vv. 3—6, den »classischen Ausdruck des A. T. über Wesen und Ziel des theokratischen Bundes« zu sehen. Auch Dillm. [4]) huldigte noch dieser Ansicht, nach ihm dürften diese Verse, wenigstens ihrer Grundlage nach, älter als J (C) sein. Sie verraten aber im Gegenteil engste Ver-

---

1) Kuen., Einl. I 1, S. 146, 248; Wellh., Comp.², S. 89; Corn., Einl.², S. 75.

2) Vergl. Dillm., Num. Deut. Jos.², S. 291. 604 f.; Kuen., Einl. I 1, S. 160 f.; Corn., Einl.², S. 43 f.; Rothstein, Das Bundesbuch, S. 37; Baentsch, Bundb., S. 104 ff.

3) Wellh., Comp.², S. 89 f.; Kuen., Einl. I 1, S. 248.

4) Dillm., Ex. Lev.², S. 194.

wandtschaft mit dem Deuteronomium und seiner Sprache. So begegnet סגלה (v. 5) nur an deuteronomischen und von D abhängigen Stellen Dt. 7_6; 14_2; 26_{18}; Mal. 3_{17}; Ps. 135_4, גוי קדוש (v. 6) findet sich als עם קדוש Dt. 7_6; $14_{2.21}$; 26_{19} wieder, u. a. mehr [1]. Nimmt man dazu die bewusste Hervorhebung der Einheit und Herrschaft Jahwes, die Unterscheidung Israels von den Heidenvölkern, so sind das alles Momente, die mit Bestimmtheit in die deuteronomischen Kreise hinabführen. Ex. $19_{3-8(9)}$ sind erst nachträglich von einem R^d hier eingeschoben, um die elohistische Bundeserzählung der deuteronomischen Anschauung möglichst entsprechend zu gestalten [2].

An v. 3^a schliesst nach oben zu v. 2^b sehr gut an — vv. 1. 2^a sind von P —, falls dieser Halbvers zu E gehört; er ist sprachlich so indifferent, dass man ihn auch zu J ziehen kann. Nach unten zu zeigt sich in v. 14 ein deutliches E-Stück, dem Hinaufsteigen auf den Berg v. 3^a entspricht hier das Herabsteigen. V. 14 seinerseits setzt v. 10 voraus, dort der Befehl, hier die Ausführung. Desgleichen gehören hierher Stücke aus v. 16, und zwar das Erdröhnen des Tons (קול sing.) einer starken Posaune, aus v. 13^b [3]), ferner 17 u. 19. Vv. (2^b). 3^a. 10. (13^b). 14. (16). 17. 19 ergeben eine zusammenhängende, widerspruchslose Erzählungsreihe, der Gottesname ist mit Ausnahme von v. 10 האלהים. Die Situation v. 19 ist: Mose steht samt dem Volke am Fusse des Berges, Gott spricht mit ihm, während das Volk nur eine קול hört, von einem direkten Reden zum Volke und einer Verkündigung des Zehnworts an dasselbe ist keine Rede. Dabei ist der Berg als ständiger Wohnsitz Gottes gedacht.

Der Schluss des Kapitels, vv. 20 ff., gehört einer anderen Quelle zu, es müsste sich also an 19_{19} unmittelbar $20_{1\,ff.}$ anschliessen. Wie Kap. 20 jetzt vorliegt, ist der Anschein erweckt, als sei der Dekalog direkt zum Volke gesprochen. Dagegen lehnen sich ausser 19_{19} auch 20_{18-21} auf; nach ihnen hat das

1) Vergl. Wellh., Comp.^{2}, S. 93; Jül. in JfpTh. VIII, S. 310 f.

2) Nach Wellh. sind sie vom Jehowisten, nach Jül. = R, Bu. = deut. Einschub, Kuen. aus dem 7. Jahrhundert.

3) Zu dem יבל „Lärmhorn", das weder in der E- noch J-Haupterzählung Platz hat, s. w. unten.

Volk gleichfalls nur den Ton der Posaune gehört[1]) und einen furchtbaren[2]) Eindruck von der Majestät Gottes erhalten. Die Worte des Volkes an Mose v. 19 »Sprich du mit uns, so wollen wir hören, Gott aber soll nicht mit uns reden, damit wir nicht etwa sterben« haben nur Sinn vor Ex. 20_{1-17}; vv. 1—17 und 18—21 sind demnach umzustellen[3]). Der Zusammenhang ist jetzt lückenlos; an 19_{19} schliesst $20_{18.19-21}$ und daran 20_{1-17} der Dekalog, den Mose nunmehr allein oben auf dem Berge in Empfang nimmt.

Wenn wir zunächst von Bb und der von den weitaus meisten damit unlösbar verbundenen Bundesschlusserzählung 24_{3-8} absehen, liegt $24_{12\,ff.}$ ein weiteres Fragment der Dekalogreihe vor. Da es voraussetzt, dass sich Mose unten beim Volke befindet, so muss vorher erzählt sein, dass er herabgestiegen sei; Zweck des Herabsteigens war aller Wahrscheinlichkeit nach, dem Volke das von Jahwe Mitgeteilte, sc. den Dekalog, zu übermitteln und seine Zustimmung einzuholen, entsprechend $24_{3\,ff.}$ Nach 24_{12-14} soll Mose die Steintafeln auf dem Berge in Empfang nehmen und zugleich weitere Offenbarungen von Gesetz und Gebot erhalten, sie dem Volke zu lehren. Der Text von v. 12b ist verdorben, er lautete wahrscheinlich mit Umstellung des אשר כתבתי hinter לחת האבן ‚damit ich dir die Steintafeln, welche ich geschrieben habe (fut. exactum!), sowie das Gesetz und das Gebot gebe, sie ihnen zu lehren', sodass also drei Objekte zu אתנה gehören[4]).

Ob diese Dekalogerzählung ursprünglich einen Bundesschluss geboten hat, und ob wir noch Reste davon erhalten haben, scheint zunächst in Frage gestellt. Nach Wellh.[5]) ist die Verpflichtung des Volkes mittels Bundesschlusses gleich zu Beginn der Sinaigeschichte erfolgt, er schliesst dies aus 19_{3-9},

---

1) V. 18 ist, wie das nebenstehende קֹלֹת zeigt, nicht unberührt von einem Redaktor.

2) Statt des וַיַּרְא העם des MT. ist mit LXX וַיִּרָא העם zu lesen, so Jül., Kuen., Budde u. andere.

3) Vergl. Jül. in JfpTh VIII, S. 312 ff.; Kuen., Einl. I 1, S. 146; Wellh., Comp.², S. 327; Budde in ZatW XI, S. 227 ff.

4) Vergl. zur Stelle Budde, a. a. O., S. 224 f.

5) Wellh., a. a. O., S. 93. 97.

welches Stück zwar vom Jehowisten herrühre, aber einem entsprechenden E-Berichte nachgebildet sei. Allein wie kann das Volk auf etwas verpflichtet werden, wovon es noch gar keine Ahnung hat? Der Dekalog folgte in der ursprünglichen Erzählung erst viel später; und anzunehmen, das Volk habe sich im Voraus gesagt, dass die von Gott ausgehenden Bundesbedingungen nur zu seinem Nutz und Frommen sein würden, wäre nichts als Ausflucht. Denn wie die Erzählung vom Wüstenzuge zeigt, war das Volk nichts weniger als von einer so rührenden Vertrauensseligkeit zu seinem Gotte erfüllt. Nur soviel möchte ich aus der Stellung von 19_{3-9} schliessen, dass vorher hier vielleicht eine Ankündigung und kurze Skizzierung des Sinaibundes gestanden hat. Kuenen rechnet Ex. $34_{1.4.28}$ als Schluss zur Dekalogerzählung von E, sodass wenigstens in den ‚Worten des Bundes' v. 28 ein Anhalt für eine ursprüngliche Bundesschliessung zu finden wäre. Hiergegen aber, vor allem gegen die unmotivierte Trennung der zusammengehörigen vv. 27. 28 wendet sich Wellh. in den Nachträgen[1]; seine dort vorgebrachten Gründe, für die ich auf jene Stelle verweise, sind ihrer Hauptsache nach durchschlagend[2].

Es bleibt also, wenn man 24_{3-8} zu Bb zieht, der grosse Übelstand bestehen, dass dann für die wichtigste Erzählungsschicht der Sinaiperikope, die elohistische Dekalogschicht, ein Bundesschluss fehlt; dass sie aber einen solchen gehabt hat, ergiebt die deuteronomische Darstellung der Vorgänge am Horeb mit Notwendigkeit. Die Lösung dieser Schwierigkeiten ist aufs engste mit der Frage nach der ursprünglichen Stellung von Bb sowie seiner Zusammengehörigkeit mit 24_{3-8} verbunden.

Entscheidend dafür, Bb vom Dekalog zu trennen und aus dem Bereiche der Sinaigeschichte auszuscheiden, ist vor allem die Argumentation aus dem Deuteronomium (s. S. 72).

---

1) Wellh., Comp.^{2}, S. 328 ff.

2) Was Baentsch, Bundb., S. 80 für die Trennung der vv. 27 und 28 vorbringt, hält nicht Stich, ebensowenig die von Steuernagel, Der Rahmen des Deuteronomiums, 1894, S. 57 ff. gemachten Einwendungen. Freilich ist auch Wellhausens Ansicht zu modifizieren (s. u.).

Dasselbe schliesst sich in der Hauptmasse seiner geschichtlichen Erinnerungen durchaus an E an, das seiner geistigen Richtung ungleich näher stand als das Werk des Jahwisten. Auch bei der Sinaiperikope zeigt sich dies deutlich. D^1, d. h. das in Kapp. 12—26 noch enthaltene, nur Gesetzesstücke bietende Urdeuteronomium, kennt Bb zwar, sucht es aber offenbar zu unterdrücken, um sich selbst als erweiterte und verbesserte Auflage an seine Stelle zu setzen. Dieses Vorgehen von D begreift sich viel schwerer, wenn Bb bereits zur festen Grundlage des Sinaibundes gehörte, als wenn es in anderem Zusammenhange und an einem weniger exponierten Platze stand.

Nach der D^2 angehörigen Einleitung ist der Horebbund ausschliesslich auf den Dekalog gegründet, vergl. ‚diese Worte und nichts weiter sprach Jahwe' 5$_{19}$; das schliesst Bb schlechterdings aus der elohistischen Sinaiperikope aus. Nun scheint aber andrerseits Dt. 5 auch eine Vorlage gehabt zu haben, in der das Zehnwort direkt zum Volke gesprochen war, vergl. ‚von Angesicht zu Angesicht sprach Jahwe mit euch' v. 4, ‚diese Worte hat Jahwe zu eurer ganzen Gemeinde gesprochen' v. 19, in der also die Reihenfolge Ex. 20$_{1-17.\,18-21}$ und damit Bb als Bestandteil der Sinaiperikope vorausgesetzt ist; auch in dem von Steuernagel aus Kap. 5 ausgeschiedenen pluralischen Stücke (Pl.) [1]) bleibt die Schwierigkeit bestehen, dass in seiner zweiten Hälfte nur von einem Hören der קול die Rede ist. Diese Unklarheit erklärt sich mir nicht aus einer Benutzung von J neben dem schon zusammengearbeiteten JE [2]), sondern daraus, dass D^2 Bb bereits als in gewissem Zusammenhange mit der elohistischen Sinaigeschichte, wenngleich noch nicht fest damit verbunden vorfand, d. h. er schrieb zu der Zeit, als das ursprünglich diesem Zusammenhange fremde und hierher verschlagene Bb hier eine zweite Heimat zu finden begann. Schriftlich vollzogen war seine Eingliederung und die damit zusammenhängende Umstellung von Ex. 20$_{18-21}$ und

---

1) Steuernagel, Rahmen d. Dt., S. 6 f.: vv. 1—4. 20$^{a.b\alpha}$. 21^{a}. (22). 23—28.

2) M. E. haben nicht bloss D^1, sondern auch $D^{2.3}$, J und E noch getrennt vor sich gehabt.

vv. 1—17 noch nicht, aber die Gelehrten des deuteronomischen Kreises waren thätig, einen Ausgleich zu schaffen, bis schliesslich die schriftliche Tradition die mündliche ablöste. Das Schwanken von D^2 in so manchen Dingen, das den Anschein erweckt, als habe er JE bereits schriftlich fixiert vor sich gehabt, ist vielleicht in dieser Weise noch besser zu erklären. Auch für jüngere deut. Stücke unterliegen die Vorgänge am Horeb noch einem Schwanken. So stand nach Dt. 5_5[1]) Mose bei der Verkündigung des Dekalogs auf dem Berge zwischen Gott und dem Volk להגיד לכם את דבר יהוה, er spielte also die Rolle eines Dolmetschers. Diese Darstellung hat weder an der ursprünglichen E-Erzählung, wie Baentsch will[2]), noch an der J-Erzählung eine Stütze, denn auch nach dieser sprach Gott den Dekalog nur zu Mose. Es geht auch nicht an, diesen Vers mit Kayser[3]) auf die Mitteilung der übrigen Gesetze zu beziehen, denn deutlich handelt es sich hier nur um den Dekalog. Die Darstellung von v. 5 ist vielmehr auch ein harmonistischer Ausweg, der die Mitte hält zwischen der Folge Ex. $20_{18-21.1-17}$ und $20_{1-17.18-21}$. Der Grund seiner Einfügung ist in dem scheinbaren Gegensatze zwischen der 1. pers. plur. (אתנו, אנחנו, כלנו) in v. 3 und der 2. pers. plur. ‚Jahwe sprach mit euch‘ v. 4 zu suchen. Ein skrupulöser Leser vermisste in v. 4, als vom Bundesschlusse die Rede war, die Person Moses, der sich nach v. 3 stets mit dem Volke zusammengeschlossen hatte; dieser kann, so schloss er, nicht mehr beim Volke gewesen sein, als Jahwe sprach. Zur Erklärung der Abwesenheit Moses schob er v. 5 ein.

Bleibt also in keinem Falle für Bb innerhalb der E-Dekalogschicht Raum, so muss, da es sprachlich einmal zu E gehört[4]),

---

1) V. 5 zerreisst den Zusammenhang zwischen vv. 4 und 6, das לאמר am Ende von v. 5 braucht unmittelbaren Anschluss an v. 4. Er ist ein Zusatz, aber nicht späten Datums, sondern bald nach Abfassung von Kap. 5 beigefügt.

2) Baentsch, Bundb., S. 35 f.

3) Kayser, Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels, S. 127.

4) Die Zugehörigkeit von Bb zur E-Tradition gilt jetzt für unumstösslich. Damit ist nicht gesagt, dass E es verfasst habe. Es war vielmehr ein ausserhalb von E wie J stehendes Gesetzeskorpus, das bei seiner

eine andere Stelle in E gesucht werden, an der es unterzubringen ist. Hier schafft nun die von Cornill mit Recht als genial bezeichnete Hypothese Kuenens[1]), dass nämlich Bb ursprünglich an der Stelle des gegenwärtigen Deuteronomiums gestanden habe und erst durch dieses von seinem Platze verdrängt worden sei, mit einem Male Rat. Dadurch, dass sich D' an die Stelle von Bb setzte als dasjenige Gesetz, das Mose dem Volke unmittelbar vor der Besitzergreifung Kanaans mitgeteilt hat, ward letzteres frei. Es wanderte an die einzig mögliche Stelle, an der es Aufnahme finden konnte, an die Sinaiperikope.

Schliesst man nun Ex. 24_{3-8} aufs engste mit Bb zusammen, so muss man annehmen, dass bei der Verpflanzung von Bb an den Sinai der wichtige Bundesschluss, den E hier schon bot, zu Gunsten des erst hierher verlegten preisgegeben worden sei. Ist dies aber begreiflich, wenn derjenige, der den jetzigen Zusammenhang herstellte, ein vom Deuteronomium abhängiger R^d war? Hätte es in diesem Falle überhaupt nicht viel näher gelegen, er hätte den Bundesschluss von Bb zu Gunsten des für ihn ungleich bedeutsameren, noch dazu hier ursprünglichen fallen gelassen und durch ein paar leicht zu bewerkstelligende Interpolationen in letzteren Bb als weiteres Stück der Bundesbasis eingefügt? Zwingen aber, und das ist die Hauptfrage, Ex. 20_{3-8}, sie unter allen Umständen mit Bb zu verbinden?

Diese Verse gehören sprachlich wie sachlich mehr zu E als zu J, die Gründe dafür sind oft genug angeführt. Gegenüber den hier weniger entscheidenden sprachlichen Argumenten möchte ich den sachlichen um so mehr Gewicht beimessen; es ist rein willkürlich und nur seiner Hypothese zu Liebe, wenn Baentsch[2]) sie »ihrer Substanz nach zweifellos« J zuschreibt und vv. 4—8 als Abschluss zur J-Dekalogreihe zieht. Andrer-

---

Aufnahme in das elohistische Werk durch die Feder von E gegangen ist; die Spuren davon sind noch deutlich erkennbar. Zur sprachlichen Verwandtschaft von Bb und E vergl. besonders Jül. in JfpTh VIII, S. 305 f. und Budde in ZatW XI, S. 215 f.

1) Kuen., Einl. I 1, S. 248 ff., vergl. auch Budde, a. a. O., S. 226 f.

2) Baentsch, Bundb., S. 77.

seits war es mir aber erfreulich zu finden, dass auch er Ex. 24_{3-8} von Bb trennt; der einzige, der meines Wissens dies vorher gethan hat, ist Colenso, neuerdings ist auch O. Meisner[1]) zu demselben Resultate gekommen. Bedenken gegen die Konzinnität dieser Verse sind vielfach geäussert. Die Erwägungen, die mich dazu geführt haben, in diesen Versen schon aus exegetischen Gründen die zur E-Dekalogschicht gehörige Bundesschlusserzählung zu sehen, sind folgende: v. 3^a wird klar geschieden zwischen כל דברי יהוה und כל המשפטים, die beide Mose dem Volke übermittelt, v. 3^b werden sie zusammengefasst unter dem Ausdrucke כל הדברים אשר דבר י׳, v. 4^a unter כל דברי י׳ (vergl. v. 3^a!), v. 7 unter ספר הברית und v. 8 unter כל הדברים האלה. Das ist nichts weniger als einheitlich! Es ist Stade[2]) aufgefallen, dass vv. 3^b. 4 immer nur von Worten Jahwes geredet wird, noch auffälliger ist aber, dass v. 8 der Bund auf Grund ‚aller dieser Worte' abgeschlossen wird, nicht auf Grund des ‚Bundesbuches' v. 7 oder ‚aller Worte Jahwes und aller Rechte' v. 3^a, wie es doch, mag man nun annehmen, der Bund sei lediglich auf Grund von Bb oder von Bb + Dekalog abgeschlossen, genau genommen heissen müsste. Bei dem Ausdrucke (כל) הדברים האלה v. 8 denkt man vielmehr unwillkürlich an den Dekalog, für den dieser Ausdruck fast stehend scheint, vergl. Ex. 20_1; 34_{27}; Dt. 5_{19}. Ferner: bezieht man die Verse auf Bb allein, so muss man die כל דברי י׳ in Bb suchen, also entweder in 20_{24-26} oder in $22_{17\,ff.}$ oder in beiden zusammen. Auch dies hat seine Schwierigkeiten, und die Ansichten über die Beziehung der כל דברי י׳ sind sehr geteilt. Am nächsten denkt man dabei gewiss an den Dekalog. Dazu kommt, dass das תחת ההר v. $4^{a\beta}$ an den Sinai und nicht nach Moab weist, sowie dass das Gelübde des Volkes zweimal dasteht, vv. 3^b und 7^b. Die einfachste Lösung dieser Schwierigkeiten ist nun, vv. 3 (mit Streichung des nachschleppenden ואת כל המשפטים). $4^{a\beta}$.[3]) b. 5. 6. 8 als ursprüngliche Bundesschlusserzählung zur E-Dekalogschicht zu ziehen;

---

1) O. Meisner, Der Dekalog, S. 17 ff.

2) Stade, GJI^2, S. 637 Anm.

3) Mit Versetzung des משה aus v. $4^{a\alpha}$ nach $4^{a\beta}$.

vielleicht hat im ursprünglichen Texte statt des nichtssagenden ויבא v. 3 entsprechend 19_{14} וירד gestanden[1]). Mit כל דברי י׳ v. 3 ist der Dekalog gemeint, der Mose allein verkündigt worden ist, worauf dieser, wie schon oben auf Grund von 24_{12} vermutet wurde, herabgestiegen ist, um die Zustimmung des Volkes zu holen und den Bund zu schliessen. Das eben ausgeschiedene Stück schliesst sich ohne jede Lücke zwischen $20_{18-21.\ 1-17}$ und $24_{12ff.}$ ein. Das getilgte ואת כל המשפטים v. 3 sowie vv. $4^{a\alpha}$. 7 fallen dem R^d zu, der Bb hier einfügte. כל המשפטים ist ihm Bezeichnung von Bb als Ganzem nach seinem Anfange 21_1, כל דברי י׳ v. 3 wurde, wie im ursprünglichen Kontext, auf den Dekalog bezogen, so erhielt R^d die Darstellung, dass der Sinaibund auf Grund von Dekalog + Bb geschlossen wurde[2]).

Es bleibt noch die Frage offen, ob denn Bb in seinem originalen Zusammenhange auch eine Bundschliessung gehabt habe. Den Namen ספר הברית Ex. 24_7 möchte ich nicht hierfür ins Feld führen. Allerdings besagt er, dass das darin Aufgezeichnete Grundlage eines geschichtlich vollzogenen B^{e}rîthschlusses gewesen ist, denn es bedeutet nicht schlechthin ‚Gesetzbuch'. Aber die Geschichtsbücher kennen nur ein Bundesbuch, und das ist das Deuteronomium, so genannt, weil es die Basis des josianischen Bundes bildete. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass diese Bezeichnung erst von hier aus auf Bb,

---

1) Das Ganze lautete also: [3]וירד משה ויספר לעם את כל דברי יהוה ויען כל העם קול אחד ויאמרו כל הדברים אשר דבר יהוה נעשה: [4]וישכם משה בבקר ויבן מזבח תחת ההר ושתים עשרה מצבה לשנים עשר שבטי ישראל: [5]וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עלת ויזבחו זבחים [שלמים] ליהוה [פרים]: [6]ויקח משה חצי הדם וישם באגנת וחצי הדם זרק על המזבח: [8]ויקח [משה] את הדם ויזרק על העם ויאמר הנה דם הברית אשר כרת יהוה עמכם על כל הדברים האלה:

2) In ähnlicher Weise hat auch Dillm. vv. $4^{a\alpha}$. 7. 8^b ausgeschieden, nur dass er sie im Gegensatze zum übrigen Stücke, das auch er = E(B) setzt, J(C) zuerteilt, entsprechend seinem Prinzipe, alles nicht zu E Passende der Parallelquelle zuzuschreiben.

die Grundlage von D, übertragen worden ist, zumal 24 7 von der Hand eines R[d] stammt. Immerhin ist nicht ausgeschlossen, dass der Name ursprünglich an ihm haftete, und dass die ältere E-Erzählung am Ende des Wüstenzuges einen Bundesschluss mit Verpflichtung auf Bb hatte, so wie E jetzt einen am Ende der Eroberung Kanaans bietet mit der Verpflichtung auf den Jahwekult Jos. 24.

Als fortlaufender Zusammenhang stellt sich sonach dar: 20 18. 19—21. 1—17; 24 3 (ausser ואת כל המשפטים). 4.$^{a\beta. b}$. 5. 6. 8. Auf den Bundesschluss folgt nun der Befehl an Mose, wieder auf den Berg zu kommen, nebst den Vorbereitungen zum Hinaufstiege 24 12—14. Daran schliesst unmittelbar v. 15^{a}, die Ausführung; diesen Halbvers, nicht v. 18$^{a\beta}$ möchte ich des משה wegen bevorzugen. Während Mose 40 Tage oben verweilt v. 18^{b}, verfällt das Volk auf den Gedanken des Stierdienstes. Was inzwischen auf dem Berge vor sich gegangen ist, wird nicht weiter berichtet; aus 31 18^{b}, wozu auch Einzelnes aus der ersten Vershälfte zu ziehen ist, geht hervor, dass Gott Mose zum Schlusse die Tafeln, ‚mit dem Finger Gottes beschrieben‘, einhändigt.

Die Grunderzählung von Kap. 32 liegt in vv. 1—6. 15—20. 35 [1]) und hängt mit der E-Tradition zusammen; die von Dillm. [2]) beigebrachten sprachlichen Beweise für die Zugehörigkeit dieses Kapitels zu J (C) sind fast ausschliesslich aus nicht zur Grundüberlieferung gehörigen Versen genommen. Der Gang der Erzählung ist folgender: nachdem Aaron dem Volke auf sein Drängen hin ein goldenes Stierbild errichtet hatte, dem zu Ehren man ein grosses Fest feierte, kam Mose mit den Gesetzestafeln den Berg herab. Als er das Festgetümmel sah, zerschmetterte er im Zorn die Tafeln, nahm das Kalb, zermalmte es und gab es in Wasser dem Volke zu trinken vv. 1—6. 15—20. Gott schlug darauf das Volk v. 35, wahrscheinlich mit einer Seuche, die durch jenen Trank hervorgerufen war. Als Seitenschosse haben sich darangesetzt vv. 26—29, die Bestrafung durch die Leviten, ferner vv. 7—14. 21—25. 30—34,

---

1) Vergl. Wellh., Comp.[2], S. 91 f.; Kuen., Einl. I 1, S. 235 f.
2) Dillm., Ex. Lev.[2], S. 333.

Einschübe, die auf deuteronomischen Einfluss weisen. Man darf bei diesem Sachverhalte nicht zu viel Gewicht darauf legen, dass nicht auf den Sinaibund Bezug genommen ist [1]).

Die Sünde des Volkes hatte nach Kap. 32 die gebührende Strafe gefunden, das Vergehen war damit gesühnt. Es befremdet, dass in Kap. 33 nochmals eine Strafe über das Volk verhängt wird, nämlich dass Gott nun nicht mehr persönlich inmitten des Volkes ziehen könne, sondern einen Ersatz dafür stellen werde vv. 3. 5. Das ist ein Plus, das einer rechten Begründung entbehrt. Die Quellenscheidung von Kap. 33 ist wiederum höchst misslich, und man ist sich in der Hauptsache nur darüber klar, dass in vv. 1—11 mehr E-, in vv. 12—23 mehr J-Bestandteile vorhanden sind. Der Eindruck, den Kap. 33 macht, ist ein in sich widerspruchsvoller; während einerseits der Text ziemlich jung erscheint, schimmern doch auch ursprüngliche Bestandteile durch, die gleichsam übersponnen sind. Nach Ausscheidung von vv. 1—3a, welche, abgesehen von Einschiebseln, den Befehl zum Aufbruche nach J bieten und darum hier verfrüht sind [2]), gehört der Rest bis v. 6 fast ganz zu E. V. 4b ist als eine, vv. 5f. vorbereitende Glosse zu entfernen, v. 3b ist Prolepse von 5a, aus dessen Bestandteilen er besteht; als glatte Erzählung giebt sich vv. 5. 4a. 6 (mit Streichung des überflüssigen בני ישראל). Zwischen vv. 6 und 7 klafft eine breite Lücke, da die Erzählung von der Herstellung des אהל מועד und, dürfen wir gleich hinzufügen, der Gotteslade herausgebrochen ist. Allerdings handeln vv. 7—11 (= E) nur von dem Ohel. Dass aber E auch die Lade gekannt hat, zeigt Nu. 10_{33}, ihre Herstellung muss also vorher berichtet sein. Es ist nicht zu verkennen, dass die Lade hier gegenüber dem Ohel, das doch zunächst nur als ihr Obdach in Betracht kam und ohne jede selbständige Bedeutung war, unterdrückt worden ist. Sie muss dem Erzähler unbequem gewesen sein und er bevorzugt darum letzteres. Dieses stellt er als Gegenstück zum Stierbilde hin; beide werden aus dem Schmucke der Israeliten hergestellt, jenes auf Befehl Gottes, dieses auf Anstiften des

1) S. oben, S. 72.

2) Wellh., Comp.², S. 96 Anm., u. a.

Volkes. Dieser beabsichtigte, wunderliche Gegensatz zweier so verschiedener Dinge kann unmöglich auf Rechnung eines ursprünglichen Erzählers gesetzt werden. Nu. 10 33 ff. und Ex. 33 7–11 verhalten sich vielmehr zu einander wie E [1] zu E [2].

Die Wiederherstellung der zerbrochenen Tafeln wird Ex. 34 erzählt, aber die wiederhergestellten sind andere als die 32 19 zerbrochenen. »Sie sind in Kap. 34 nicht die Kopie der früheren, sondern andere, von Mose's Hand gehauen und geschrieben, nicht vom Finger Gottes. Sie heissen auch anders, nicht לחת אבן, sondern ל׳ אבנים« (Wellh.). Dieses schon von Kayser [1]) klar formulierte Ergebnis ist durch Wellh. zu fast allgemeiner Anerkennung gebracht. Kap. 34 will nicht die Wiederherstellung eines früheren Bundes, sondern eine erste und einzige Bundschliessung am Sinai berichten und gehört J zu. Ob E überhaupt eine Wiederherstellung der Tafeln erzählt hat, ist mit Sicherheit nicht auszumachen.

Die elohistische Reihe, die sich ergeben hat, ist also: Ex. 19 (2 b). 3 a. 10. (13 b). 14. (16). 17. 19; 20 18. 19–21. 1–17; 24 3 (ohne die משפטים). 4 a β. b. 5. 6. 8. 12–15 a. 18 b; 31 18 (a). b; 32 1–6. 15–20. 35; 33 5. 4 a. 6. 7–11; Nu. 10 33 ff. (= E [1]). Eine Handhabe für ihre Datierung bietet zunächst Kap. 32 — vorausgesetzt, dass es dieser Erzählungsschicht von Anfang an zugehört hat. Die hier aufs strengste verurteilte Stierverehrung bekommt eine rechte Bedeutung erst durch Beziehung auf den Kultus des Nordreiches, wo dieser Dienst seit Anbeginn in hoher Blüte gestanden hat [2]). Kap. 32 kann, wie Cornill richtig ausführt, unmöglich von demselben Erzähler kommen, »der mit solch heiliger Freude von den Gotteserscheinungen an jenen altehrwürdigen, später von den Propheten verpönten Stätten berichtet, der namentlich die Stiftung des Heiligtums zu Bethel auf eine glänzende Theophanie zurückführt und in Bethel offenbar das eigentliche Centralheiligtum Jakobs erkennt« [3]). Ebenso verbietet

---

1) Kayser, Vorexil. B. d. Urg., S. 58 f.

2) Hos. 8 6 „zu Atomen soll das Kalb Samariens werden" ermangelt jeder Bezugnahme auf Ex. 32.

3) Corn., Einl. [2], S. 49. Auf den von Corn. noch angezogenen v. 34 b, der auf den Untergang Ephraims infolge des Stierdienstes weist,

die in diesem Zusammenhange gegebene Anschauung von der Gotteslade, über das prophetische Zeitalter hinaufzugehen[1], sie führt sogar ziemlich weit in dieses herein. Setzt man den Anfang desselben, wie es gewöhnlich geschieht, ± 800 v. Chr., so dürfen wir für diese Traditionsschicht kaum höher als ± 700 v. Chr. gehen. Ziemlich tief herab führt ferner die Bundesschlusserzählung Ex. 24_{3-8}. Bereits Jülicher[2]) und Stade[3]) haben gegen die Altertümlichkeit des hier geschilderten Bundesschlusses Bedenken erhoben. In der That ist es bereits eine für den Erzähler nicht mehr vollziehbare Vorstellung, dass Jahwe in persona daran teilnimmt, geschweige dass er sich menschlichen Formen so anpasst, wie es Gen. 15 anstandslos erzählt wird. Ein Bundesmittler ist nötig geworden, um die Ceremonie zu vollziehen; dieser ist an der Beᵉrith persönlich unbeteiligt, vergl. ‚der Bund, welchen Jahwe mit euch schliesst' 24_8. Aber auch die Handlung selbst sticht wesentlich von dem Gen. 15 berichteten althebräischen Bᵉrîthritus ab. Die Tiere, die geschlachtet werden, sind Opfertiere, ein Friedopfer für Jahwe — wie ganz anders dort! Die Kontrahenten wandeln nicht durch die Tierstücke, sondern werden mit dem Blute der Tiere besprengt. Dabei bezeichnet das Bespritzen des die Stelle Gottes vertretenden Altars nicht bloss die Herstellung einer Bundesgemeinschaft zwischen Gott und dem Volke, sodass das Blut gleichsam das Bindemittel bildet, sondern es hatte, da das Besprengen des Altars bei Schlachtopfern vorgeschrieben war Dt. 12_{27}, zugleich den Sinn einer Opfergabe, die das Volk Gotte darbringt. Das Besprengen des Volkes andrerseits erinnert wieder an den Brauch bei der Priesterweihe Ex. $29_{20f.}$; Lev. $8_{23f.}$, hat also auch die

---

lege ich weniger Gewicht, da er dem sekundären Teile des Kapitels angehört.

1) S. unten, Kap. VII.

2) Jül. in JfpTh VIII, S. 315 urteilt darüber: »Der Eindruck der ganzen Bundschliessungsceremonie ist meines Erachtens von der Art, dass man gern geneigt ist, eine grosse Selbständigkeit der Redaktion und tiefe Eingriffe von ihrer Seite einzuräumen.«

3) Stade in Theol. Littz. 1882, S. 244.

Bedeutung einer Sühne, damit das Volk als ein ‚geheiligtes Volk', ein ‚Königreich von Priestern' Ex. 19 6; Dt. 26 19 dem Bunde angehöre. Eine solche Häufung symbolischer Beziehungen führt aber von selbst in spätere Zeit, und zwar in eine dem Deuteronomium nicht allzu fern stehende. Der Anklang an den uralten gemeinsemitischen Bundesritus (s. oben, S. 41 f. 50) ist nur ganz schwach, vielmehr scheinen die Opferriten das konstitutive Element zu bilden. Diese Erwägungen zusammengenommen führen für die Abfassung der Dekaloggeschicht mit Gewissheit tief in die prophetische Zeit hinein, sie ist mit all' ihren einzelnen Zügen in vorprophetischer Zeit undenkbar. Damit aber wird der Platz frei für eine ältere elohistische Tradition über die Sinaigeschichte.

Von den sonst noch zu E gerechneten Stücken ist Ex. 24 1. 2. 9–11 bisher beiseite gelassen. Die Urteile darüber sind sehr verschieden. Die Sprachfarbe weist mehr auf elohistischen als jahwistischen Ursprung [1]). Trotzdem hat man sich gesträubt, sie E zuzuschreiben, da sie sich an keiner Stelle der oben entwickelten E-Reihe eingliedern; denn auch Buddes Annahme, sie als Abschluss zu 24 4–8 zu ziehen, ist nur ein Notbehelf. Da man sich keinen Rat wusste, suchte man Hilfe bei anderen Quellen, bei J und P, welche wegen der Mangelhaftigkeit ihrer Sinaiberichte geeignet erschienen, helfend einzuspringen. Scharfsichtig hat zuerst Nöldeke [2]) die Vermutung geäussert, dass sie einem ursprünglich selbständigen Berichte angehört haben, da sie für P viel zu charakteristisch seien. Aber das Verdienst, diesen Versen zu ihrem vollen Rechte verholfen und damit das Bild von der Sinaiperikope wesentlich geklärt zu haben, gebührt abermals Kuenen. Er hat nachgewiesen [3]), dass sie nur begreiflich sind als letzter Rest einer alten E-Überlieferung, als erratischer Block inmitten junger Ablagerungs-

---

1) Vergl. Kuen., Einl. I 1, S. 146; Budde in ZatW XI, S. 223; Corn., Einl.², S. 75.

2) Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des A. Test., S. 52 f.

3) Kuen. in Theol. Tijdschr., B. XV, S. 216 ff., s. Einl. I 1, S. 240; vergl. Corn., a. a. O., S. 75.

schichten. Der dazu gehörige Hauptbericht über die Vorgänge am Horeb hat gänzlich zu Gunsten der Dekalogschicht weichen müssen. Eine schwache Spur liegt nur noch in der Erwähnung des Jobelhorns Ex. 19_{13^b} vor, die zeigt, dass dieser E-Bericht auch eine Ex. 19 entsprechende Einleitung gehabt hat. Für den Inhalt dieser Version sind wir auf Vermutungen angewiesen.

Es war schon oben bemerkt, dass die Erzählung von der Herstellung des Ohel Ex. 33 nicht so recht an die Dekalogschicht anschloss. Ferner war aufgefallen, dass das Ohel dort die Lade gänzlich verdrängt hat, was weder mit dem älteren E-Berichte Nu. $10_{33\,ff.}$ übereinstimmt, noch mit dem, was wir aus den sonstigen ältesten Quellen über die Bedeutung der Lade in der früheren Zeit wissen. Beobachtet man nun die nicht zu verkennende, stufenweise Zurückdrängung der Lade, welche ursprünglich — so noch Nu. $10_{33\,ff.}$ (= E^1) — als Repräsentation Jahwes galt, dann hinter das Ohel zurücktreten musste — so Ex. 33_{7-11} (= E^2) —, bis sie endlich, da man sie der älteren Berichte halber nicht ganz ausmerzen konnte, zum blossen Behältnis für die Gesetzestafeln herabgedrückt wurde — so in der Dekalogschicht (= E^3) —, dann liegt die Vermutung äusserst nahe, dass sie in der ältesten E-Schicht bei der Sinai-Erzählung eine ungleich bedeutsamere Rolle gespielt hat, als man ihr einräumen will. Ja, man darf vielleicht die Vermutung wagen, dass sie, zumal sie vor der Sinaigeschichte in E nicht erwähnt wird, nach derselben aber sofort auftaucht und als bekannt vorausgesetzt wird, und da ferner der Dekalog als Grundlage der Beríth erst jüngeren Datums ist, nach dem ursprünglichen E-Berichte durch die Beríth Gottes am Horeb gestiftet worden ist [1]). Alsdann hatte der Zug Israels an den Gottesberg nach E^1 nicht den Zweck, sich dort Gesetze und Weisungen geben zu lassen, sondern die Gotteslade als das Hauptheiligtum unter besonders feierlicher Stiftung aus der Hand Jahwes in Empfang zu nehmen. In

1) Zu der gleichen Vermutung ist auch Kuen. gekommen, s. Einl. I 1, S. 240; das Zusammentreffen mit ihm, das völlig unabhängig erfolgt ist, war mir besonders wertvoll. Nur rechnet er Ex. 33_{7-11} zur ursprünglichen E-Überlieferung, während ich es E^2 zuschreibe.

prophetischer Zeit nahm man Anstoss an diesem sichtbaren Zeichen der Gegenwart Jahwes und bemühte sich, seinen an heidnisches Wesen erinnernden Charakter möglichst abzuschwächen. Spätere griffen zu einer völligen Umarbeitung der Horebgeschichte, wobei E^1 fast ganz fallen musste. Dass die älteste E-Relation bereits einen B^{e}rîthschluss am Horeb geboten hat, ergiebt ausser der unten zu besprechenden J-Parallele auch die E^3-Schicht[1]).

II. Es wird für die weitere Untersuchung von Wichtigkeit sein, ob der parallele J-Bericht über die Sinaigeschichte Anhaltspunkte für die Richtigkeit des bisher Erschlossenen bietet. Allerdings erscheint es Kuenen[2]) zweifelhaft, ob das Werk des Jahwisten überhaupt einen Beitrag zur Schilderung der sinaitischen Gesetzgebung geliefert hat. Die nicht zu leugnende Unsicherheit in der Ausscheidung der J-Stücke hat ihn auf diesen Standpunkt geführt. Indes artet die Vorsicht Kuenens, die alle seine Untersuchungen in so hohem Masse auszeichnet, hier doch in unberechtigte Skepsis aus. Freilich sind die noch erhaltenen Reste der J-Überlieferung so fragmentarisch und überarbeitet, dass man das ursprüngliche Bild nur schwer zu erkennen vermag.

Die Vorbereitungen zur Sinaigeschichte stehen ebenfalls Ex. 19. Dazu gehören zunächst vv. 20—25, oder genauer vv. 20—22. 25, denn 23 f. sind nicht ursprünglich, und vom E-Berichte abhängig[3]). Der Gedanke dabei ist, dass Jahwe zum Zwecke des Abschlusses der B^{e}rîth auf den Sinai herniederfährt, während er nach E ständig auf dem Berge thront. Gott ruft Mose auf den Berg und befiehlt ihm nachdrücklich, das Volk vom Berge fernzuhalten, worauf dieser wieder

1) Dass der Dekalog Ex. 20 1—17 erst von D stamme, scheint mir durch Meisner erwiesen. Aber ein älterer Dekalog war vorhanden; beide Dekalogschichten haben wir der Einfachheit halber unter E^3 zusammengefasst.

2) Kuen., Einl. I 1, S. 136. 151 f.

3) Wellh., Comp.², S. 88. 93; Jül. in JfpTh VIII, S. 307, vergl. Dillm., Ex. Lev.², S. 199.

hinabsteigt und es dem Volke mitteilt v. 25. Vorher schimmert J durch in vv. 11—13a. 15. (16.) 18. Darin steht der Befehl Gottes an das Volk, sich für den dritten Tag bereitzuhalten, sowie die Mahnung, dem Berge nicht zu nahe zu kommen. Da von einem Hinaufsteigen Moses auf den Berg keine Rede ist, nach v. 20 auch noch gar nicht die Rede sein kann, scheinen diese Weisungen Mose, als er unten beim Volke war, mitgeteilt worden zu sein. Auf eine genauere Analyse der J-Bestandteile verzichten wir, vergl. dazu die treffenden Bemerkungen Jülichers[1]). Die doppelte Warnung an das Volk vv. 12 f. und 20 ff. sowie der Umstand, dass das Verbot auch auf das Vieh ausgedehnt wird, lassen schliessen, dass die Theophanie in J viel glänzender und überwältigender war als bei E. In den folgenden Kapiteln ist so gut wie keine Spur von J zu finden; die J-Ausscheidungen Dillmanns[2]) sind auf 20_{18} zu beschränken, wo einzelne Züge über den furchtbaren Eindruck der Gotteserscheinung auf diesen Erzähler weisen. Erst in Kap. 33, namentlich in der zweiten Hälfte, taucht die J-Quelle in unklaren Umrissen wieder auf, aber da auf dieses Stück erst von dem sicher J angehörigen Kap. 34 aus Licht fällt, wenden wir uns zunächst zu diesem. Das Verdienst der Untersuchungen Kaysers und Wellhausens ist es, in diesem Kapitel ein zweites Zehnwort ausgeschieden zu haben, welches parallel zu dem in Ex. 20_{1-17} steht, aber doch auch wesentlich verschieden von jenem ist. Dieses Resultat, vielfach umstritten und selbst als »Verirrung« bezeichnet, ist nichtsdestoweniger als feststehend zu betrachten[3]), freilich ist der Dekalog in 34_{14-26} jetzt unter einer doppelten Bearbeitung verborgen. An denselben schliessen sich vv. 27. 28 als Rest eines ursprünglich damit verbundenen B^erîthberichtes an; beide Verse gehören zur selben Erzählungsschicht, allerdings nicht in der Form, die sie jetzt haben. Das הדברים האלה v. 27a kann sich nur auf den unmittelbar davorstehenden

---

1) Jül. in JfpTh VIII, S. 308 f.

2) Ex. 20(18.) (20.); 24 1. 2. 4aα. 7. 8b. 9. 10 (Ex Lev.², S. 222 f. 255); ferner der Hauptstoff von Kap. 32 (a. a. O., S. 333 ff.)

3) S. Stade, GJ I², S. 510; Budde in ZatW XI, S. 219 f.; Baentsch, Bundb., S. 79 ff., u. a.

J-Dekalog beziehen. Daran schloss sich, wohl mit Ausfall einer Vershälfte, die durch den jetzt hier stehenden v. 27 b verdrängt ward (s. u.), v. 28, die Ausführung des Befehls von v. 27 a. Die ‚Worte des Bundes' [1]) sind identisch mit den הדברים האלה von v. 27 a. Nach letzterem Verse ist der Bund als bereits abgeschlossen gedacht, dasselbe liegt auch in dem Ausdrucke דברי הברית, der vom Standpunkte des vollzogenen Bundes aus gesagt ist. Es muss also hinter v. 26 und vor vv. 27 a. 28 die Bundschliessung erzählt worden sein. Aus dem Zusammenhange dieser Bundesschlusserzählung ist nun v. 27 b entnommen. Das אתך, im jetzigen Zusammenhange auf Mose bezogen, bekommt einen rechten Sinn erst, wenn man es auf das Volk bezieht: mit diesem, nicht mit Mose, hat Jahwe einen Bund auf Grund des Dekalogs geschlossen. Auch ist die Zusammenstellung des אתך mit dem ואת ישראל, das hässlich nachschleppt, ganz ungeschickt; man sollte, wenn אתך wirklich auf Mose zu beziehen wäre, zum mindesten ein ואת העם erwarten. Die Worte על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית geben nur Sinn als Rede Jahwes an das Volk gelegentlich der Bundschliessung; das Perfektum ist wie Gen. 15 18 präsentisch zu fassen. Aus ihrem Zusammenhange gerissen, vermutlich, da sie als Quintessenz des Ganzen nicht samt diesem umkommen sollten, wurden sie an v. 27 a gefügt, und wegen der so entstandenen Beziehung des אתך auf Mose ein ואת ישראל zugesetzt.

Da die Berîth unmöglich auf dem Berge abgeschlossen sein kann [2]), weil die Zustimmung und Mitwirkung des Volkes dabei unerlässlich ist, nach vv. 27 a. 28 aber Mose sich oben befindet, so muss an die Erzählung vom Bundesschlusse der Befehl geknüpft gewesen sein, dass Mose hinaufkomme, um die Worte auf die Tafeln zu schreiben; das aber setzt wiederum den Befehl, Tafeln zu hauen, und seine Ausführung voraus. Alles dies steht jetzt zu Beginn des Kapitels und dient harmonistischen Zwecken. Vv. 1 a. 2 (bis סיני). 4, ohne die harmonistischen Zuthaten, die schon Wellh. ausgeschieden hat, fügen sich

1) **Nur dieser Ausdruck ist hier ursprünglich. Das sich damit stossende עשרת הדברים, s. Wellh., Comp.², S. 331 Anm. 1, ist Zusatz nach E.**
2) So Budde in ZatW XI, S. 222.

aufs beste zwischen v. 27^{b}, den Rest der Bundesformel, und vv. 27^{a}. 28, das Aufschreiben des Zehnworts auf die Tafeln, ein [1]). Der 40 tägige Aufenthalt Moses auf dem Berge hat in dieser Quelle lediglich den Zweck, dass das Zehnwort in Gottes unmittelbarer Nähe Deo dictante et Mose scribente auf die Tafeln geschrieben wird. Von weiteren Gesetzen und Weisungen, die Mose in dieser Zeit erhalten soll, ist in J keine Rede. Die folgenden Verse gehören nicht mehr zu dieser Quelle, es ist nun gleichfalls der Befehl zum Aufbruche vom Sinai, in überarbeiteter Form 33_{1-3} erhalten, sowie der Aufbruch selbst Nu. $10_{29\,ff.}$ gefolgt.

Der Anschluss nach oben zu ergiebt sich nun von selbst. Den J-Faden hatten wir Ex. 19_{25} verloren, wo alles fertig zum Empfange des Dekalogs war. Man erwartet, dass seine Verkündigung unmittelbar erfolge. Statt dessen schiebt sich dazwischen eine an diesen Ort und in diese Erzählung gar nicht passende Gotteserscheinung $34_{5\,ff.}$ ein. Wir scheiden sie darum hier aus und schliessen die Promulgationsrede des Dekalogs, deren Anfang jetzt verstümmelt ist, sogleich an 19_{25} an. Es scheint danach, als sei sie direkt zum Volke gesprochen; wahrscheinlicher aber ist mir, dass das Hinaufsteigen Moses zum Empfange des Dekalogs unterdrückt worden ist, als der jetzige Zusammenhang hergestellt wurde. Die somit gewonnene J-Dekalogreihe ist nun, soweit dies überhaupt möglich ist, glatt; sie liegt vor in Ex. $19_{11-13^{a}.\ 15.\ (16).\ 18}$ (vergl. 20_{18}). $_{20-22.\ 25}$; $34_{(11-26).\ (27^{b}).\ (1^{a}).\ 2}$ (bis סיני). (4). 27^{a}. 28; $33_{(1-3^{a})}$; Nu. $10_{29\,ff.}$

Das zunächst übergangene Stück $34_{2\,b\,\beta}$ gehört eng zusammen mit dem folgenden Verse und mit v. 5, vergl. ונצבת

---

1) Der Text lautete also: [1]ויאמר יהוה אל משה פסל לך שני לחות אבנים: [2]והיה נכון לבקר ועלית בבקר אל הר סיני: [4]ויפסל (משה) שני לחות אבנים וישכם בבקר ויעל אל הר סיני כאשר צוה יהוה אתו ויקח בידו שני לחות אבנים: [27]ויאמר יהוה אל משה כתב לך את הדברים האלה: [28]ויהי שם עם יהוה ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכל ומים לא שתה ויכתב על הלחות את דברי הבריה:

לי שם v. 2bβ und ויתיצב עמו שם v. 5. Nun berichtet v. 5 das Niederfahren Jahwes auf den Berg, und zwar gewinnt man den Eindruck, dass es das erste Mal ist. Dasselbe ist aber schon Ex. 19_{20} in J berichtet, beide Verse stossen sich also. Da aber v. 5 auch zur J-Schicht gehört, so muss hier ein Parallelbericht aus J vorliegen. Dasselbe bestätigt sich bei v. 3. Auch dieser Befehl ist in der J-Dekalogreihe bereits gegeben, $19_{12f.}$ und verschärft $19_{21f.}$; dabei giebt sich v. 3 nicht als Wiederholung eines schon früher erlassenen Befehls, sondern als der erste seiner Art [1]). Der Parallelismus dieser Verse mit dem J-Berichte in Ex. 19 bewog Wellh. zuerst, Kap. 34 aus einer selbständigen Quelle herzuleiten. Später hat er auf Kuenens Beweisführung hin diesen Gedanken wieder aufgegeben, ohne aber jene auffallende Erscheinung in anderer Weise genügend zu erklären. Die zusammengehörigen vv. 2bβ. 3. 5 verstehen sich m. E. nur als Reste eines älteren, zur J-Dekalogreihe parallelen Berichtes über die Sinaibᵉrîth.

Vv. 6—8, die eine Theophanie berichten, stehen nicht recht im Einklange mit vv. 2bβ. 3. 5, deren Fortsetzung sie bilden: hier ist die Vorstellung, dass sich Mose auf dem Gipfel des Berges unmittelbar zu Gott stellt [2]), dort wandelt Jahwe nur flüchtig an ihm vorüber. Andrerseits aber ist auch ein Zusammenhang, und zwar ein Abhängigkeitsverhältnis des zweiten Stückes vom ersten, nicht zu verkennen. Vv. 6—8 wollen, scheint mir, zu dem ויקרא בשם יהוה v. 5, als dessen Subjekt sie aber

---

1) Wellh., Comp.², S. 86. Auch Dillm. muss die Parallele zugeben, erklärt sie aber damit, »dass der Act der Wiederherstellung des Bundes ein besonders feierlicher und förmlicher sein muss, wie der der ersten Bundschliessung« (Ex. Lev.², S. 349). Wie es aber um die Wiederherstellung des Bundes im Kap. 34 steht, haben wir schon oben gesehen; dazu ist Dillm. gezwungen anzunehmen, dass Jahwe nach Schluss des ersten B[illegible]es aufgefahren ist und jetzt zum zweiten Male zwecks seiner Wiederh[illegible]ellung auf dèn Berg herabfährt. Dieses Hin- und Herfahren Jahwes [illegible]spricht aber der Würde der Gottheit wie der des heiligen Aktes [illegible]g.

2) [illegible]s ursprüngliche Subjekt von ויתיצב v. 5 ist natürlich Mose (vergl. [illegible]), es findet also ein durch keine Rücksichten auf die Transzendenz Jahwe[illegible]estörter, unmittelbarer Verkehr mit Mose statt.

fälschlich Jahwe nehmen, eine nähere Ausführung geben. Mit diesem Stücke gehört eng zusammen die Ankündigung dieser Theophanie 33_{18-23}, vergl. Jahwe als Subjekt in ויקראתי בשם יהוה v. 19; עבר 34_{6} und 33_{19}. Das ganze Stück 33_{18-23}; 34_{6-8}, schon wegen seiner Abhängigkeit von 34_{5} zur J-Tradition gehörig, ist das Werk eines Verfassers, dessen religiöses Gefühl sich daran stiess, dass ein Mensch, und sei es selbst Mose, so direkt zu Jahwe getreten sein sollte, wie es der alte Bericht erzählt; sein Grundsatz ‚kein Mensch bleibt am Leben, der Jahwe schaut‘ 33_{20} duldete keine Ausnahme. So fasste er als Subjekt zu ויתיצב Jahwe selbst und schwächte sein Hinzutreten in ein flüchtiges Vorüberwandeln ab. Diese Überarbeitung steht also auf derselben Stufe wie die in E, die das Bild der Lade zu Gunsten des Ohel verdunkelte. Ex. 33_{18-23}; 34_{6-8} sind ein innerjahwistischer Nebentrieb (= J²) zu dem alten Stamme, dessen Trümmer $34_{2b\beta.\ 8.\ 5}$ noch vorliegen; dabei sind deuteronomistische Spuren an J² deutlich erkennbar.

Es sind noch übrig Ex. 33_{12-17}; 34_{9}, welche Verse gleichfalls eng zusammengehören, vergl. das אם נא מצאתי חן וגו׳ 34_{9} wie $33_{12.\ 13.\ 16}$ und anderes. Die Sprache ist hier noch weniger rein und entschieden als bei dem vorigen Stücke. An die gegenwärtige Form darf man sich bei einem so wenig ursprünglichen Stücke nicht allzu sehr halten, die Hauptsache bleibt der zu Grunde liegende Gedanke. Dieser ist, dass Jahwe auf Moses Vorstellungen und Bitten hin sich entschliesst, persönlich mit ihm und dem Volke ziehen zu wollen. Dass er es thut, geschieht, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, nur um Moses willen, der bei Jahwe in besonderer Gunst steht. Dieser letzte Zug giebt sich deutlich als ein zu J gehöriges Motiv, das $34_{2b\beta.\ 8.\ 5}$ und 33_{18-23}; 34_{6-8} gleicherweise wiederkehrt; in J wird das persönliche Verhältnis Jahwes zu Mose mit besonderer Vorliebe in den Vordergrund gestellt. Wir nehmen danach an, dass unseren Versen ein J-Stück unterliegt, welches erzählt hat, dass Jahwe Mose die Zusicherung gab, mit ihm ziehen zu wollen. Die Zusage Jahwes liegt, in sekundärer Gestalt, 33_{17} vor.

V. 10aα endlich — der Rest des Verses ist, wie vv. 11 ff., stark deuteronomistisch gefärbt — steht ganz versprengt. Nach der An- und Absicht dessen, der diesen Zusammenhang hergestellt hat, ist die v. 10aα erwähnte Berîth mit der vv. 27 f. genannten identisch, also mit der, die auf Grund des Zehnworts zwischen Jahwe und Volk geschlossen wurde. Der Vers lautet in MT ויאמר הנה אנכי כרת בריח נגד כל עמך, und fast einstimmig sieht man darin den Rest der alten J-Erzählung über den Bundesschluss; auch wir zählen ihn nebst vv. 2bβ. 3. 5 zur Schicht J[1]. Doch ist MT nicht in Ordnung. Höchst auffallend ist das Fehlen der anderen Partei des Berîthverhältnisses. Das Volk als solche zu nehmen, verbietet das כנגד, welches nicht wie את oder עם den anderen Kontrahenten, sondern lediglich den Augenzeugen angiebt. Ohne Bezeichnung der Person, mit der man die Berîth eingeht, steht aber כרת ב׳ nur in ganz späten Schriften und in der sekundären Bedeutung ‚Gott ein feierliches Gelübde darbringen‘. LXX hat nun in ihrer Vorlage nach כרת noch ein לך gelesen[1]) und bietet damit sicherlich das Ursprüngliche. Sie giebt v. 10aα wieder mit *καὶ εἶπεν Κύριος πρὸς Μωυσῆν Ἰδοὺ ἐγὼ τίθημί σοι διαθήκην ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ σου*, und ihr gebührt hier m. E. in jeder Beziehung der Vorzug. Danach ist die Rede von einer Berîth Gottes mit Mose. Das passt durchaus zu der Stellung, die Mose in J überhaupt einnimmt. Wie das כרת לְ andeutet, enthielt die Berîth eine Zusicherung Jahwes an ihn. Nach dem, was im ursprünglichen Kontexte vorangegangen ist und jetzt noch 33 12–17; 34 9 in stark überarbeiteter Form (= J[s])[2]) vorliegt, kann diese aber nur darin bestanden haben, persönlich mit Mose ziehen zu wollen, vergl. 33 14. 17. Da nun nach den ältesten Berichten sowohl von E[1] als auch von den Samuelisbüchern das persönliche Mitziehen Jahwes durch die Gotteslade garantiert wird, und da auch die J-Tradition die Lade kennt, also ihre Herkunft berichtet haben muss, so führt dies mit hoher Wahrscheinlichkeit darauf, dass

1) So Codd. B und F, während in A das *σοι* hier und am Ende fehlt.

2) So bezeichnet als ganz sekundäre Form der J-Tradition.

auch nach dem J¹-Berichte über die Sinaib^e^rîth ihr Inhalt die unter gewaltiger Theophanie erfolgte Stiftung der Gotteslade und ihre Überweisung an Mose gewesen sei. Nach Analogie der Kap. I behandelten Fälle wird auch hier der ursprünglichen Darstellung nach die Zuwendung aus einer freien Entschliessung Jahwes entsprungen sein. Die spärlichen Reste der J¹-Schicht sind $34_{2b\beta.\,3.\,5.\,10a\alpha}$ (nach LXX) [1]). Sie ist unter prophetischem Einflusse durch eine eingreifende innerjahwistische Redaktion so gut wie ganz verdrängt worden, und durch die Zusammenarbeitung mit der zu massgebender Bedeutung gelangten E-Erzählung hat sie weitere schwere Verluste erlitten.

Das Bild, das sich sonach von der Entstehung der Sinaiperikope ergeben hat, ist dies: sowohl nach der J¹- als auch E¹-Erzählung war der Inhalt der Sinaibundschliessung, dass Jahwe die Gotteslade als das Zeichen seiner gnadenvollen Gegenwart stiftete und Mose zum Besitz oder zur Obhut überwies. Der Unterschied der beiden Berichte bestand darin, dass in J¹ eine glänzende Gotteserscheinung damit verbunden war. Als man anfing, bei der fortgeschrittenen religiösen Erkenntnis Anstoss an diesen Versionen zu nehmen, versuchte man zunächst durch Retouchen abzuhelfen; in J¹ war es die grosse, naivsinnlich gehaltene Theophanie, die übermalt wurde (Ex. 33_{18-23}; 34_{6-8} setzten sich an 34_5), in E¹ die Gotteslade (s. 33_{7-11}). Form und Inhalt der B^e^rîth blieben dabei ihrer Hauptsache nach noch unangetastet. Man darf in dieser Überarbeitung den ersten Einfluss der aufkommenden prophetischen Anschauungsweise erblicken und diese Stufe der Entwickelung der Sinaiperikope etwa in die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts v. Chr. ansetzen. Nachkommenden Geschlechtern war das in Anwendung gebrachte Mittel nicht kräftig genug, sie suchten eine gründliche Heilung. Man fand sie in einer völligen

---

1) [2]... ונצבת לי שם על ראש ההר: [3]ואיש לא יעלה עמך וגם איש אל ירא בכל ההר גם הצאן והבקר אל ירעו אל מול ההר ההוא: [5]וירד יהוה בענן ויתיצב עמו שם ויקרא בשם יהוה.... [10]ויאמר הנה אנכי כרת ברית לך נגד כל עמך:

Umarbeitung der Anstoss bietenden Erzählungen. Anstelle der B^erith zum Zwecke der Stiftung der Gotteslade setzte man eine solche auf Grund eines Zehnworts. Sowohl in J als auch in E fand eine Umarbeitung in diesem Sinne statt. Da wir oben für die Herstellung der E-Dekalogreihe (mit dem älteren Zehnworte) ± 700 v. Chr. gefunden hatten, so wird auch die J-Dekalogreihe in diese Zeit, Ende des 8. Jahrhunderts, zu setzen sein [1]). In der so erhaltenen Form haben sich die J- und E-Erzählungen noch lange neben einander selbständig erhalten, nur ist in E inzwischen ein anderes Zehnwort eingetreten. D^1 fand sie so vor, D^2 gleichfalls noch, doch traf er das Bundesbuch bereits in der Sinaiperikope an. Die für D^1 wie D^2 massgebende Erzählung war E, während J nur als Aushülfe gebraucht wurde, und dieses Verhältnis ist für die Sinaiperikope auch in der Folgezeit eingehalten worden. Die Zusammenschweissung der Berichte von J und E war der Hauptsache nach schon vor der schriftlichen Fixierung vollzogen, und zwar zu Ungunsten der J-Erzählung. Die Nebenbuhlerschaft des J-Dekalogs mit dem elohistischen war zu augenfällig, als dass man beide neben einander hätte dulden können. Einem Späteren aber, dem noch das jahwistische Werk neben JE vorlag, erschien manches aus diesem zu wertvoll, um es der Vernichtung preiszugeben. Er arbeitete darum, so gut es ging, Ex. 34 ein, unter Benutzung der vielleicht im E-Texte gegebenen Erzählung von der Wiederherstellung der zerbrochenen Tafeln [2]). So erklärt es sich, dass in der J-Erzählung eine derartige Verderbnis und Lückenhaftigkeit Platz greifen konnte, wie wir sie oben beobachtet haben, während die E-Dekalogschicht in ungleich besserem Zustande überliefert ist; die J-Version war zunächst dem Untergange geweiht und ist erst nachträglich durch die Gewissenhaftigkeit eines Redaktors davor bewahrt worden.

III. Das für die Pentateuchkritik wichtige Ergebnis ist, dass sich bei der Sinaierzählung sowohl in der elohistischen als in

---

1) Es versteht sich von selbst, dass diese Zahlen nur relativen Wert haben.

2) Vergl. dazu Budde in ZatW XI, S. 217 f.

der jahwistischen Quelle drei aufeinander folgende Schichten erkennen lassen. Bei E verwundert dies weniger, mehr bei J, welches Werk sich des Rufes ziemlicher Einheitlichkeit zu erfreuen hatte. Freilich haben die Forschungen von Wellh. und Budde für die Urgeschichte[1]), von Budde und Albers für die Josuageschichte schon arge Bresche in diese Ansicht gelegt, aber die Exoduserzählung ist davon unberührt geblieben. Es ist von vorn herein wahrscheinlich, dass die Redaktionen, die man für das erste und letzte Buch des Hexateuchs nachgewiesen hat, auch an den mittleren Büchern nicht spurlos vorübergegangen sind.

Für unsere weitere Untersuchung ist von Bedeutung, dass der Inhalt der Gottesb^erîth am Sinai nach der ältesten Erzählung mit Wahrscheinlichkeit die Stiftung des uralten Heiligtums der Gotteslade gewesen ist. Unter dem Einflusse der späteren Geschichtsdarstellung unterschätzt man leicht die Wichtigkeit, die die Lade für das religiöse und nationale Leben Altisraels gehabt hat. Beachtet man diese aber, so verliert der Gedanke, dass man das wichtigste Kultusgerät auf eine unmittelbare Gottesoffenbarung zurückführte, viel von dem Befremdlichen, das ihm zunächst wohl anhaftet. Wie viel heilige Geräte auf Erden sind nicht dem Himmel entsprungen!

Der B^erîthbegriff ist hier derselbe wie der Kap. 1 für die ältere Zeit erschlossene: wie dort dem Abraham, Levi, David und ihren Nachkommen ein Recht oder Besitz von Gott verliehen wird, so hier dem Mose Besitz und Verwaltung der altheiligen Jahwelade. Mit dem Grade von Sicherheit, der in diesen Fragen überhaupt zu erreichen ist, darf man also sagen, dass es sich bei der Übertragung des B^erithritus auf Verhältnisse zwischen Gott und Mensch zunächst nur um einseitige Verpflichtungen seitens Jahwes handelte, um die Überweisung einer Gabe oder eines Rechtes zu dauerndem Besitze an Personen, die sich seiner besonderen Gunst erfreuten. Dabei tritt das persönliche Moment deutlich in den Vordergrund. Die ‚Bünde' sind Akte persönlichen Wohlwollens gegen Einzelne,

1) S. auch Stade in ZatW XIV, S. 275 ff.

deren Wert zunächst nicht über den engeren Kreis der Beteiligten hinausging. Erst allmählich trat dieser Zug zurück, und in demselben Masse wurde das Interesse an ihnen abhängig von dem Werte, den man ihnen für das Wohl der Gesamtheit, des Volksganzen, beimass. Im Zusammenhange mit jener ältesten Anschauung steht es auch, dass die B^erîthschlüsse als unter sich zusammenhangslose Äusserungen des göttlichen Willens galten. Der Wind wehet, wo er will, so auch die freiwaltende Gnade Jahwes.

Dass diese Zuwendungen in der Vorstellung des Volkes die Form von B^erîthschlüssen angenommen haben, liegt tief begründet in der Gottesidee jener Zeit. Die Eigenschaften unwandelbarer Festigkeit und Treue, welche die Propheten nicht müde werden an Gott zu feiern, waren dem Jahwe der älteren Zeit fremd. Wie bei Menschen, so waren auch bei ihm Neigungen und Entschliessungen dem Wechsel unterworfen. Nicht selten gereute ihn hintennach, was er gethan hatte; dann heilte er, wo er geschlagen, entzog, wo er gegeben. Nur eine Form gab es, die auch ihn unweigerlich band, die Form der B^erîth; hatte er sich dazu verstanden, so war auch für ihn ein Zurück nicht mehr möglich. Insofern ist es richtig, dass in allen solchen Bünden eine Selbsteinschränkung Gottes zu Gunsten von Menschen liegt, — nur möchte ich es etwas weniger modern ausgedrückt haben.

Die Frage nach der Art des Verhältnisses zwischen Jahwe und Israel war in der Periode, in die uns diese Anschauungen zurückversetzen, noch gar nicht aufgeworfen und lag zunächst auch fern; wie es Wellh.[1]) ausgedrückt hat: »Das Verhältnis Jahve's zu Israel war von Haus aus ein natürliches; kein zum Nachdenken geeignetes Zwischen trennte ihn von seinem Volk«. Die Frömmigkeit Altisraels hatte eine andere Wurzel als den Gedanken, Gotte gegenüber vertragsmässig zu gewissen Leistungen verpflichtet zu sein. Sie zog ihre Nahrung im eigentlichsten Sinne aus dem Boden, auf dem man wohnte. So oft man von dem Fruchtsegen des Landes genoss, so oft erneute sich das Bedürfnis, seinem Spender zu danken; die religiösen Ver-

1) Wellh., Prol.[2], S. 436.

pflichtungen wurden zunächst mehr als moralische empfunden. Damit steht, was sich uns bisher ergeben hat, in vollem Einklange. Es ist wohl klar, dass zu einer Zeit, als das Verhältnis zu Jahwe überhaupt noch nicht in den Kreis religiöser Reflexion gezogen war, auch die B^erîth nicht als seine Darstellungsform dienen konnte! Der Terminus a quo für diese Möglichkeit ist die prophetische Periode, denn erst durch die Propheten sind Erörterungen über die Beziehungen Jahwes zu Israel auf die Tagesordnung gestellt worden; ist eines sicher, so ist es dieses Ergebnis der neueren Forschung. Als eine unmittelbare Folge des Obsiegens dieser Ideen hat sich die gewaltige Umwälzung erwiesen, die die Sinaiperikope im Laufe des 8. Jahrhunderts erfahren hat. Nun ist an die Vertreter dieser Auffassung von dem Gange der israelitischen Religionsgeschichte die Forderung gestellt worden, nachzuweisen, wie man denn in späterer Zeit habe auf den Gedanken kommen können, die Stiftung der israelitischen Religion in der grauen Vorzeit in einem am Sinai geschlossenen Bunde zu suchen [1]. So berechtigt diese Forderung ist, so wenig ist man ihr gerecht geworden. Es genügt zur Erklärung der in Frage kommenden Thatsache nicht, auf die Priorität von Bünden wie Jos. 24 hinzuweisen [2]. Ein klares Bild ergiebt sich erst von dem Boden des oben gewonnenen Resultates aus. Danach erklärt sich die Ende des 8. Jahrhunderts auftauchende Vorstellung vom Sinaibunde aus der unter Einfluss der damals herrschenden religiösen Anschauungen hervorgegangenen Modifikation eines älteren Berichtes über eine Sinaib^erîth. Die Erzählung von einer B^erîthschliessung an dem uralten Gottesberge hatte an den alten Quellen ihren Anhalt, denn es würde sich sonst in der That gar nicht begreifen lassen, wie man in so später Zeit die Stiftung der Religion ausserhalb Kanaans an den mit halbheidnischen Vorstellungen eng verbundenen Gottesberg verlegt hätte. Aber in die alten Schläuche wurde junger Wein gefüllt, gewachsen auf dem Boden prophetischer Gotteserkenntnis. An die Stelle des als anstössig zu verwerfenden Inhaltes der alten Sinai-

---

1) Vergl. Smend in Stud. Krit. 1876, S. 602.
2) Vergl. Stade in Theol. Littz. 1882, S. 244.

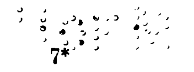
erzählung wurde ein neuer geschoben, an die Stelle der Gotteslade ein Zehnwort. Die äussere Form blieb bestehen, der Begriff der Unverbrüchlichkeit herrschte in dem einen wie anderen Falle. Aber die Einsetzung des neuen Inhaltes für den so ganz andersgearteten alten hatte zugleich eine Verschiebung des Beriṯhbegriffs zur Folge: aus der Bezeichnung einer feierlichen Stiftung war damit die Bezeichnung eines feierlichen Bundes geworden. Das ergab sich aus der Natur des Dekalogs, der nur Sinn hatte als Grundlage eines wechselseitigen Verhältnisses zwischen Jahwe und dem Volke. Deshalb wurde auch Mose als Bundespartei beiseite geschoben und das Volk dafür eingesetzt, vergl. die Interpolation des ואת ישראל Ex. 34 27 b[1]). Mit Recht hat man mehrfach hervorgehoben, dass erst, seitdem ein Gesetz, und ein solches corpusculum ist ja auch der Dekalog, als Rechtsnorm bestand, der Gedanke des Bundes zwischen Jahwe und Israel emporblühen konnte[2]). Die zur E-Dekalogschicht gehörige Bundesschlusserzählung Ex. 24 zeigt deutlich, dass man bereits um das Jahr 700 v. Chr. zu diesen Folgerungen gekommen war. Die Halbierung des Blutes sowie das Besprengen des Volkes und des Altars mit je einer Hälfte besagt nichts anderes, als dass die beiden Kontrahenten der Beriṯh nach ihren Leistungen einander gleich gegenüberstehen. Das so begründete Verhältnis zwischen Jahwe und Israel ist also basiert auf die Verpflichtung Jahwes, das Volk in seinen besonderen Schutz zu nehmen, und auf die Verpflichtung des Volkes, dem im Dekalog geoffenbarten Willen Gottes zu gehorchen.

Damit war, zunächst auf historischem Boden, fast unbewusst eine Wandelung vollzogen und eine Vorstellung geschaffen, deren volle Bedeutung und grosse Fruchtbarkeit für den religiösen Gedankenkreis erst ein Jahrhundert später zur Entfaltung gekommen ist.

---

1) S. oben, S. 89.

2) So z. B. Smend in Stud. Krit. 1876, S. 642.



Drittes Kapitel.

Die religiösen Vorstellungen der älteren Schriftpropheten in ihrem Verhältnisse zur Bundesidee.

Die Frage, ob die älteren Schriftpropheten die Vorstellung von einem zwischen Jahwe und Israel geschlossenen Bunde gekannt und ihren Reden zu Grunde gelegt haben, ist auf die verschiedenste Weise beantwortet worden [1]) und musste es auch bei der Unklarheit darüber, was unter ‚Bundesvorstellung' zu verstehen sei. Der eine Hauptfehler, der begangen zu werden pflegt, wenn man an diese Frage herantritt, ist, dass man die Begriffe Verhältnis zu Jahwe und Bundesverhältnis nicht genügend auseinander hält und nun überall da, wo von jenem gehandelt wird, dieses zu finden meint. Zwar hat schon Stade [2]) dieses Verfahren gerügt, indes ist die Warnung davor noch heute am Platze. Der andere Fehler besteht darin, dass man zuviel mit den Begriffen Lösbarkeit, sittliche Bedingtheit u. ä. operiert, ohne vorher die Frage ernstlich aufgeworfen zu haben, ob denn dies wirklich die Ideen sind, die von Israeliten an die Bundesvorstellung geknüpft worden sind. Nur eine genaue Prüfung der religiösen Anschauungen der einzelnen Propheten und ein Vergleich mit dem als sicher gewonnenen Resultate führt hier zur Klarheit.

---

1) Vergl. König, Offb. II, S. 338 ff.

2) Stade in Theol. Littz. 1882, S. 244.

I. Bei Amos kommt ברית nur einmal vor 1_9, und zwar in nichtreligiöser Verwendung [1]). Dies würde bei dem geringen Umfange seiner Schrift die Bundesidee nicht unbedingt ausschliessen, wenn seine sonstigen Aussagen damit in Einklang ständen.

Die Grundvoraussetzung bei Amos wie allen folgenden Propheten ist, dass zwischen Jahwe und Israel ein Verhältnis besonderer Art besteht. Jahwe ist zunächst und einzig der Gott Israels. Indes zeigen sich hier bereits die ersten, bestimmten Anzeichen einer universalen Gottesanschauung darin, dass ihm auch Macht über andere Völker, über die Aramäer, Philister, Phönizier, Ammoniter, Moabiter, Assyrer und Ägypter zugeschrieben wird [2]). Das Nachdenken über Jahwes Beziehungen zu Israel führte mit Notwendigkeit zu einer Berücksichtigung seiner Beziehungen zu den anderen Völkern, aber über den nächsten, politisch begrenzten Gesichtskreis gingen diese Gedanken bei Amos nicht hinaus. Israel war Jahwes Erstling aus den Völkern 6_1. Damit ist zugleich gesagt, dass Jahwe zu dem Volksganzen, nicht zum Einzelnen in diese enge Beziehung getreten ist. Das »Volk Israel, wie es im Gegensatz steht zu allen andern Völkern, aber auch zu den einzelnen Individuen« ist das Subjekt der Religion [3]), und unter diesem Israel umfasst er die Gesamtheit der Nachkommenschaft der aus Ägypten erlösten Generation 3_1. Mit dem grossen und dem kleinen Hause, von denen Amos 6_{11} redet, meint er die beiden Reiche Ephraim und Juda [4]), die ihm nur zeit-, nicht heilsgeschichtlich von einander getrennt sind. Das Verhältnis zu Israel war begründet durch die Befreiung des Volkes aus Ägypten. ‚Höret dies Wort, das Jahwe zu euch spricht, ihr Kinder Israels, zu dem ganzen Geschlechte, das ich aus Ägyptenland hergebracht habe: euch habe ich erkannt von allen Geschlechtern der Erde‘ $3_{1f.}$; ידע bezeichnet dabei den Akt der Begründung des Gemeinschaftslebens mit Israel. Der Prophet befindet sich darin mit seinen

1) S. oben, S. 22 f.

2) 1_1—2_3; 6_{14}, vergl. 5_{27}; 9_7.

3) So Duhm, Die Theologie der Propheten, S. 95.

4) So spricht auch Jesaia von den ‚beiden Häusern Israels‘ 8_{14}.

unmittelbaren Nachfolgern in voller Übereinstimmung, dass er nicht in einer Bundschliessung am Sinai, sondern in der Thatsache der Herausführung aus Ägypten das konstituierende Moment des Gemeinschaftsverhältnisses mit Jahwe sieht; der Sinaibund wird gar nicht erwähnt. Dass aber auch die Volksmasse damals nicht wesentlich anders dachte, legt Am. 9_{7} nahe, nur fasste sie das ganze Verhältnis viel gröber und sinnenfälliger auf. Sie zog aus jener That Gottes nur die eine Schlussfolgerung, dass Jahwe nun verpflichtet sei, unter allen Umständen seinem einmal erwählten Volke beizustehen, und pochte auf ihr Vorrecht vor den übrigen Völkern. Wie anders der Prophet! Auch er zieht Folgerungen, aber ihm ergeben sich aus jener Erlösungsthat in erster Linie Pflichten; dem stark hervorgehobenen, doppelten ואנכי im Munde Gottes 2_{9}f. steht ein gedachtes ואתם gegenüber. Was Jahwe vom Volke verlangt, ergiebt sich im Einzelnen aus dem, was der Prophet bei seinen Zeitgenossen rügt, und lässt sich in die Grundforderung zusammenschliessen: ‚Hasset das Böse und liebet das Gute' 5_{15}, vgl. v. 14; Mi. 3_{2}. Eine grosse Rolle spielen bei ihm auch die Begriffe משפט und צדקה, Recht und Gerechtigkeit, beide verbunden $5_{7.24}$; 6_{12}, משפט alleinstehend 5_{15}; allgemeinere Ausdrücke dafür sind טוב 5_{14}f. und נכחה 3_{10}. משפט bezieht sich auf die richterliche Rechtsprechung, sofern sich darin der innere Zustand des Volkes spiegelt 5_{15}. Sie ist der Massstab für die צדקה, d. h. die allgemeine Rechtbeschaffenheit des Volkes; denn ist die forensische Justiz nicht in Ordnung, so fehlt auch die צדקה im Volke, Recht und Gerechtigkeit aber sind die Stützen der Gesellschaft. Die Quellen der Erkenntnis dessen, was recht ist vor Gott, liegen jedoch nach Amos nicht in gesetzlichen Bestimmungen irgend welcher Art, die Israel vor den übrigen Völkern eigentümlich wären, wie dem Dekaloge, dem Bundesbuche oder der gesamten mosaischen Thora; sie fliessen vielmehr aus dem Sittengesetze, das in die Brust eines jeden Menschen gesenkt ist, kraft dessen er aus innerem Triebe das Böse hasst und das Gute thut. Der Mensch, dies ist das Axiom des Amos, ist von Haus aus gut, und nur durch Verkehrung seiner eigenen Natur kommt er zum Bösen. Gott

aber ist der schlechthin Gerechte, der das Böse bestraft, wo immer er es findet, bei fremden Völkern sowohl wie beim eigenen.

Mehr nebensächlich ist dem Propheten seiner praktischen Zwecke wegen die Kehrseite jenes Verhältnisses. Die Pflichten, die sich für Jahwe aus der Erwählung Israels ergeben, werden nur in der Form von Thatsachen aufgeführt, die seine stete Fürsorge für das Volk erweisen; es ist damit der erste Ansatz zu einer heilsgeschichtlichen Betrachtung der Vergangenheit des Volkes gemacht. Jahwe hat jederzeit seine Pflichten treu erfüllt 2 9 f.; so sind die Besiegung der Amoriter, die Verleihung Kanaans, die Sendung von Propheten und Nasiräern der Herausführung aus Ägypten mit innerer Notwendigkeit als weitere Ausflüsse seiner Zuwendung gefolgt. Und das Volk? Die 40 Jahre des Wüstenzuges war es, wie es sein sollte 5 25, aber mit der Ansiedelung in Kanaan begann der Abfall. Ein gewaltiges Sündenregister hält der Prophet seiner Zeit vor: Mangel an Recht und Gerechtigkeit 2 6 ff.; 3 9 ff.; 4 1; 5 7 ff., Betrug 8 4 ff., Üppigkeit 3 9 f.; 4 1; 6 4 ff., Unzucht 2 7, frevles Selbstvertrauen auf die eigene Kraft 2 14 ff.; 6 1 ff., falsche Wertschätzung des äusseren Kultus 4 5 ff; 5 5. 21 ff. Zwar hat Jahwe alles versucht, sein Volk auf den rechten Weg zurückzubringen; Hungersnot, Dürre, Getreidebrand, Heuschrecken, Pest und Kriegsnot hat er der Reihe nach kommen lassen, aber mit stets demselben Erfolge, und der Kehrvers lautet in ergreifender Monotonie ‚doch ihr seid nicht zu mir zurückgekehrt' 4 6 ff.; er hat Propheten und Nasiräer als göttliche Mahnrufer geschickt, das Volk hat sie missachtet 2 11 f. Da endlich hört Jahwes Geduld auf. Israel hat seinen Untergang durch eigene Schuld herbeigeführt, und die einstige Erwählung wirkt nicht mildernd, sondern strafverschärfend 3 1 f. ‚Ich will ihm nicht länger vergeben', ist Gottes unabänderlicher Ratschluss 7 8, wieder aufgenommen 8 2; so ist gänzliche Vernichtung vom Erdboden sein Los. ‚Nicht einer von ihnen soll entfliehen, nicht ein einziger sich retten' 9 1, und das Klagelied um Israel hebt an mit den Worten: ‚Gefallen ist die Jungfrau Israel, dass sie sich nie mehr erhebe' 5 2, vergl. 8 14; 6 10 f. Während sonst die Propheten in ihren Drohungen

bei der Wegführung ins Exil Halt machen, geht Amos noch weiter und lässt sie dort erwürgen bis zum Garaus, ‚und wenn sie von ihren Feinden getrieben in die Gefangenschaft wandern, so will ich dort dem Schwerte befehlen, sie zu erwürgen‘ 9 4. In der Strenge seines unerbittlichen Urteils scheut der Prophet selbst vor dem Äussersten nicht zurück. Welch' gewaltigen Eindruck dieses Wort hervorgerufen hat, zeigen seine Nachklänge in der prophetischen Litteratur. So wird das Verhältnis Jahwes zu Israel durch die Schuld des Volkes wieder gelöst; Israel fällt, Jahwe der Gerechte bleibt ohne Wanken.

Wie verträgt sich damit der Schluss des Buches? Aus dem Vernichtungsgerichte wird hier ein Läuterungsgericht, aus einer gänzlichen Auflösung des Volkes eine *ἀποκατάστασις πάντων*. Über die Echtheit von 9 8 ff. ist schon viel verhandelt worden, mir scheint es unannehmbar, sie von Amos selbst herzuleiten [1]). Es widerspräche der ganzen Natur dieses sich schroff auf den Gerechtigkeitsstandpunkt stellenden Mannes, wenn er hier am Ende seiner Schrift, nachdem er schonungslos die faulenden Stellen am Volkskörper aufgedeckt hat, plötzlich Balsam in die offenen Wunden träufelte. Die tröstlich klingenden Stellen ‚Suchet mich, so werdet ihr leben‘ und ‚Hasset das Böse und liebet das Gute und richtet das Recht auf im Thor — vielleicht dass Jahwe, der Gott Zebaoth, dann dem Reste Josephs gnädig ist‘ 5 4 ff. 14 f., die man wohl zum Erweise von Trostgedanken bei Amos anführt [2]), verlieren ihre Bedeutung und Wirkung völlig durch die Umgebung, in der sie stehen; sie sind umrahmt teils von der Schilderung des Strafvollzuges vv. 1—3. 16 f., teils von der Beschreibung der unverbesserlichen Sündhaftigkeit des Volkes vv. 7—13. Jene Worte hören sich eher an wie ein letzter, leiser Nachklang an einen ehedem so oftmals ergangenen Bussruf, an dessen Wirkung

1) Vergl. dazu besonders Wellh., Skizz. V, S. 93 f.; Smend, Relg., S. 183 f. Anm., auch Schwally in ZatW X, S. 226 f.

2) Ganz beiseite zu lassen ist 3 12 ‚wie ein Hirt aus dem Rachen eines Löwen ein Paar Unterschenkel oder ein Ohrläppchen rettet, so soll den Israeliten Rettung zuteil werden!‘ Ist ein Ohrläppchen ein lebensfähiger Rest?

der Prophet selbst nicht mehr glaubt. Die Prophetie des Amos, soweit sie uns noch erhalten ist, schliesst mit gänzlicher Hoffnungslosigkeit ab [1]), eine Parallele dazu bietet das echte Michabuch Mi. 1—3. Das ist, theologisch betrachtet, kein allzu hoher Standpunkt, aber die Bedeutung von Amos beruht auch nicht in seinen religiösen Anschauungen, sondern in seinen sittlichen.

Das Verhältnis Jahwes zu Israel ist also nach Amos durch einen besonderen Akt, die Erlösung aus Ägypten, seitens Gottes begründet, es beruht auf sittlicher Grundlage und legt beiden Teilen Pflichten auf, es ist von Natur lösbar, ja soll infolge der Sündhaftigkeit des Volkes wieder gelöst werden. Dieser Anschauungskreis deckt sich zunächst nicht einmal mit dem, den man gemeinhin als Bundesvorstellung bezeichnet. Damit stimmt nicht, dass die Stiftung jenes Verhältnisses nach Ägypten verlegt ist statt an den Sinai, und ferner, dass das Sittengesetz immanent und für alle Menschen gültig, nicht als auf einer nur für Israel bestimmten, göttlichen Offenbarung beruhend gedacht wird. Noch weniger aber entspricht er den Gedanken, die man mit Recht an die Bundes-, oder unmissverständlicher gesagt, die Bᵉrîthvorstellung knüpft; denn für diese ist der Begriff der Unlösbarkeit charakteristisch, während bei Amos der der Lösbarkeit alles beherrscht. Der Ausdruck ‚Bundesvorstellung' ist mithin für Amos in dem einen wie anderen Sinne unbedingt fallen zu lassen.

II. Eine wesentlich andere Auffassung des religiösen Verhältnisses herrscht bei Hosea, dem jüngeren Zeitgenossen von Amos. Die Verschiedenheit ihrer Ideen und der Ergebnisse, zu denen sie ihr Denken führt, ist bedingt durch die Ver-

1) Man beachte dabei: ein Anderes ist, ob Amos der schriftlich niedergelegten, für weite Kreise bestimmten Prophetie einen derartig versöhnenden Schluss hinzuschrieb, der nur geeignet war, den Eindruck der vorherstehenden Strafrede zu zerstören, und ein Anderes ist es, ob er nicht vielleicht in einem stillen Winkel seines Herzens trotz aller Misserfolge eine leise Hoffnung auf eine dereinstige, durch Jahwes Eingreifen gewirkte, wunderbare Wendung zum Besseren genährt hat, für die ihm aber eine feste Begründung fehlte.

schiedenheit ihrer Charaktere. Möchte man Amos, der in seiner sittlichen Entrüstung alle Schranken nationalen Empfindens und religiösen Partikularismus' durchbricht, mit einer Gestalt Michel-Angelos vergleichen, die in der Mächtigkeit ihrer Glieder das Mass menschlicher Leiber überragt, so liegt über dem Bilde Hoseas ein Schimmer tizianischer Weichheit ausgegossen.

In der Schrift Hoseas findet sich ברית an 5 Stellen: 2_{20}; 6_7; 8_1; 10_4; 12_2. Davon sind auszuscheiden 10_4 und 12_2, wo es von profanen Verhältnissen[1]), und 2_{20}, wo es übertragen gebraucht ist[2]), es bleiben für religiöse Verwertung nur 6_7 und 8_1 übrig. An der ersten Stelle kommt ברית nur gelegentlich eines Vergleiches vor, sie lautet ‚sie (sc. die Israeliten) sind wie Adam, sie haben eine Beríth übertreten, dort sind sie abtrünnig von mir geworden'. Der Text ist unzweifelhaft verdorben[3]), mit אדם ist weder als ‚Adam' noch als ‚Mensch' noch als ‚Heide' etwas anzufangen, das שם schwebt völlig in der Luft. Die Verderbnis scheint hoffnungslos, für unsere Zwecke ist dieser Vers darum leider nicht zu verwerten. Anders 8_1, wo vom Hause Jahwes, d. i. Kanaan und seinen Bewohnern, ausgesagt wird ‚sie haben meine Beríth übertreten und sich gegen meine Thora versündigt'. Diese Worte enthalten in prägnantester Form die Zusammenfassung der Vorwürfe gegen das Volk. Ein sicher begründetes Urteil über die Auffassung dieses vielumstrittenen Verses lässt sich erst von der religiösen Gesamtanschauung Hoseas aus gewinnen.

Die Stiftung des Verhältnisses zu Jahwe liegt auch nach Hosea in Ägypten, ‚bin doch ich, Jahwe, dein Gott aus Ägyptenland her' 12_{10}, vergl. 2_{17}; 11_1; 13_4, aber ebenso wenig wie Amos verfolgt er die Fäden höher hinauf. Wohl greift er einmal auf Jakob zurück $12_{3f.}$, aber nur, um zu zeigen, wie sich

---

1) S. oben, S. 23.

2) S. oben, S. 51.

3) Vergl. Valeton in ZatW XIII, S. 246 f.; Wellh., Skizz. V, S. 114; Guthe in Hl. Schrift A. Test., S. 631, u. a. Überhaupt ist der Text des Buches Hosea so stark korrumpiert, dass man den Sinn vieler Verse nur erraten kann.

Israel schon von Mutterleibe an störrisch erwiesen hat, vergl. Jes. 43_{27}, nicht um den Gnadenakt der Erwählung als Folge einer Verheissung an die Erzväter hinzustellen. Nur darin geht er über seinen Vorgänger hinaus, dass er ein Motiv für die Aussonderung Israels angiebt; er sieht es in dem Wohlgefallen, das Jahwe an dem Volke trotz seiner elenden Lage empfand 9_{10}, also in einem rein subjektiven Zuge. Der Tag der Erwählung war der ‚Tag der Geburt' 2_{5}, an dem Israel überhaupt erst als selbständiges Volk und damit auch als selbständige religiöse Grösse in die Geschichte eintrat. Mitleidsvoll nahm sich Jahwe damals Israels an, trug es auf seinen Armen 11_{3}, pflegte es und verlobte es sich gleichsam $2_{21f.}$; die beiden Bilder des Kindes- und Brautstandes gehen in einander über. Die 40 Jahre des Wüstenzuges waren die schöne Zeit der ‚Jugend', d. h. der Jugendliebe, des Brautstandes 2_{17}, die in ungetrübter Seligkeit verlief. Mit der Ansiedelung in Kanaan, dem Hause Jahwes 9_{15}, begann, wie im bürgerlichen Leben mit dem Einzuge der Braut in das Haus ihres Gemahls, die Zeit der Ehe. Das Land Kanaan war von jetzt ab der Schauplatz der Liebe oder Ungnade Jahwes gegen sein Volk, es war es noch in besonderem Masse, da der Ertrag seiner Gaben zugleich den sichersten Gradmesser für die jeweilige Stimmung Gottes gegen Israel bildete.

Bei Hosea beherrscht das Bild der Ehe in einzigartiger Weise die religiösen Vorstellungen. Zum rechten Verständnisse darf man aber nicht übersehen, dass dem Hebräer ein anderer Begriff von der Ehe geläufig war als der modern christliche. Für ihn ist die Ehe in erster Linie ein Rechtsverhältnis, beruhend auf einem Kaufvertrage zwischen dem Bräutigam und dem Vater der Braut. Die Frau war ihm zunächst nicht die gleichgestellte Gefährtin, die Genossin seiner Freuden und Leiden, wie sie nach der hochidealen Auffassung von Gen. 2 erscheint, sondern ein Besitztum, das Mittel zur Fortpflanzung seines Namens. Der vorwiegend rechtliche Charakter der Ehe zeigt sich in der Sitte des Mohar, des Brautgeldes, in dem rechtlichen Institute der Leviratsehe, in den Ausdrücken בעל und בעולה für den Eheherrn und

sein Weib [1]). Durch den Ehekontrakt wurden beiden Parteien Verpflichtungen auferlegt. Der Mann hatte für den Unterhalt seines Weibes zu sorgen, das Weib hatte die Pflicht des Gehorsams und der ehelichen Treue. Letztere auch vom Manne zu fordern, fiel niemandem ein; um so härter wurde der Treubruch des Weibes bestraft, und entehrende Züchtigung am Schandpfahle und Steinigung scheinen die gewöhnlichen Strafen dafür gewesen zu sein [2]). Dazu stand es in dem Belieben des Mannes, die Ehe zu lösen, und er konnte, wenn er seines Weibes satt war, ihr jederzeit den Scheidebrief geben [3]). Das praktische Korrektiv gegen den Missbrauch dieser Freiheit bildete die Rücksicht auf die Sippe der Frau; dass es aber Zeiten gegeben hat, wo man von seinem Rechte einen ausgiebigen Gebrauch machte, zeigen die Reformen eines Ezra und Nehemia und die Klagen eines Maleachi. Dass innerhalb dieser Schranken noch Raum genug zu einer freien Entfaltung innigen Liebeslebens war, wird man der israelitischen Ehe nicht absprechen können.

Hosea ist nicht auf dem Wege blossen Nachdenkens zu seiner Darstellung der Religion gelangt, und auch dies ist von Wichtigkeit für die Frage, welche Seite des Ehelebens hier vor allem in Betracht kommt. Bei Amos findet sich kaum eine Spur dieses Bildes, bei Hosea tritt es plötzlich so vollentwickelt und in so unmittelbar empfundener Weise entgegen, dass man unwillkürlich auf den Gedanken kommt, es seien persönliche Erlebnisse für den Propheten massgebend gewesen. Kapp. 1—3 lassen diese Auffassung als die einzig mögliche erscheinen [4]); danach darf man sich den Hergang etwa in folgender Weise

---

1) Im Laufe der Zeit hat sich diese grobe Auffassung der Ehe etwas verfeinert, namentlich in den höheren Kreisen Israels empörte sich der Stolz des Weibes gegen diesen Schacher. Das schimmert z. B. in den herben Worten von Rahel und Lea durch: „Haben wir etwa noch Anteil und Anspruch im Hause unseres Vaters? Gelten wir ihm nicht als Fremde, nachdem er uns verkauft und das Geld, das er für uns bekam, längst verzehrt hat?“. Aber die Grundanschauung blieb dieselbe.

2) Vergl. Hos. 2 5; Dt. 22 21 f.; Ez. 16 38 ff.

3) Jer. 3 8; Dt. 24 1.

4) Vergl. dazu Rob. Smith, Proph. Isr., S. 179 ff.; Wellh., Skizz. V, S. 103 ff.; Kuen., Einl. II, S. 315 ff.; Smend, Relg., S. 188 Anm.

vorstellen. Hosea nahm ein Weib, das er leidenschaftlich liebte, die Gomer bath Diblaim. Nach der Geburt des ersten Kindes machte er die schmerzliche Entdeckung, dass sie ihm untreu war [1]), aber er verzieh ihr. Nachdem sie ihm noch zwei Kinder geboren hatte, verliess sie ihn eines Tages und lief ihren Buhlen nach. Lange mag der schwergeprüfte Mann, in dumpfer Verzweiflung brütend, daheim gesessen haben, das Herz voll heissen Wehes um das ungetreue Weib, zugleich auch voll Schmerz um sein Volk, das er haltlos dem Abgrunde zutaumeln sah. In einer jener geweihten Stunden, die dem heiligsten Schmerze gewidmet waren, der Menschenbrust durchbeben kann, wurde in ihm die Prophetie geboren. Mit einem Male fiel es wie eine Binde von seinen Augen: wie in seiner Ehe, so war es auch zwischen Jahwe und Israel: heiligste Liebe mit Treubruch vergolten! Da hob sich ihm seine Ehe zu typischer Bedeutung empor, und er erwuchs über sich selbst hinaus zum Propheten Gottes [2]). Die folgende Zeit ist wohl der prophetischen Strafpredigt gewidmet gewesen, die sich zunächst ganz in den Bahnen des Amos bewegte [3]). Eines Tages sah er sein treu-

1) Daraus, dass der Name des ersten Kindes noch keinen Hinweis auf die Untreue Israels enthält, ist mit Recht zu schliessen, dass er bei der Geburt desselben noch keine Kunde von dem Ehebruch seines Weibes hatte, s. Wellh., Skizz. V, S. 104 Anm.

2) Es scheint mir psychologisch annehmbarer, dass die Erkenntnis jenes Zusammenhanges in die Zeit seiner Vereinsamung gefallen ist, als dass sie ihm schon vorher aufgegangen sei. Er war noch nicht Prophet bei der Geburt des ersten Sohnes, sondern er wurde es erst unter der Wucht der Schläge, mit denen Gott sich sein Werkzeug schmiedete. Wie die ganze Darstellung Kapp. 1–3 erst vom späteren Standpunkte aus niedergeschrieben ist, so sind auch die Namen der Kinder als ex post geprägte, symbolische Beinamen, nicht als bei der Geburt beigelegte Rufnamen zu fassen.

3) Der Hauptstoff der später aufgezeichneten Prophetien stammt aus dieser Zeit der Untergangspredigt; so erklären sich die an Amos anklingenden, mit dem versöhnlichen Endziele der hoseanischen Prophetie nur schwer zu vereinigenden Aussagen, die Jahwes Vernichtungsurteil als unwiderruflich hinstellen. Bei der Abfassung, bez. Endredaktion seiner Schrift konnte er sie ruhig stehen lassen, da ihnen durch die vorangestellten Kapp. 1—3, namentlich durch Kap. 3, die Spitze abgebrochen war.

loses und doch noch immer geliebtes Weib wieder, die inzwischen zur Sklavin eines anderen herabgesunken war. Ihr Anblick muss aufs tiefste erschütternd auf Hosea gewirkt haben. Einen Augenblick mag er daran gedacht haben, seiner beleidigten Mannesehre Genüge zu thun, aber bei dem Gedanken, sie der verdienten Strafe zu überliefern, ‚kehrte sich sein Herz in ihm um und seine Eingeweide entbrannten'. Diese Worte sind 11 8 Jahwe in den Mund gelegt, sie enthalten einen Anthropomorphismus der stärksten Art; in den Begriff der göttlichen Liebe wird hier ein Zug menschlicher Leidenschaft gemischt, wie er einzig dasteht. Das sind wohl die Gefühle eines Mannes, der sein ehebrecherisches Weib wiedersieht und nicht vermag, sie dem Tode zu überantworten, aber nicht solche, die auf Gott passen. Den Propheten reisst vielmehr hier, wo er bei der Schilderung des Verhaltens Jahwes gegen Israel an die entsprechende Stelle kommt, die Erinnerung an seine eigenen Erlebnisse fort, sodass er unwillkürlich sich selbst schildert. Sein Herz gebietet ihm, sich seines Weibes zu erbarmen, und er kauft sie los. Sich kühn über die Schranken bürgerlicher Sitte erhebend[1]) nimmt er sie wieder an und setzt sie nach einer Zeit der Läuterung in ihre alten Rechte ein, um sich nie mehr von ihr zu trennen. Aus dieser mit innerer Notwendigkeit erfolgten eigenen Handlüngsweise ist dem Hosea das zweite, wesentliche Stück seiner Prophetie erwachsen, die Zukunftshoffnung. Es ist ihm zur unerschütterlichen Gewissheit geworden, dass Jahwe an Israel ebenso handeln wird, ja in noch viel höherem Masse handeln muss, sofern er Gott ist und nicht ein Mensch.

Die näheren Aussagen über das Verhältnis Jahwes zu Israel stellen sich, ohne Bild ausgedrückt, folgendermassen. Aus der Thatsache der Erwählung haben sich von selbst für Jahwe und Israel wechselseitige Pflichten und Rechte ergeben. Die Formel, die das am kürzesten wiedergiebt, ist ‚Ihr seid mein Volk und

---

1) Vergl. Dt. 24 1 ff. Es beruht auf einer Anschauung, die der Tiefe Hoseas nicht gerecht wird, wenn Smend, Relg., S. 236 Anm. mit Rücksicht auf Jer. 3 1 meint, dass sich die Sitte in dieser Richtung seit Hoseas Zeit geändert habe.

ich bin euer Gott‘, vergl. 1_{9}[1]; 2_{25}; sie ist von hier aus in das Deuteronomium und den Priesterkodex übergegangen und begegnet auch in der späteren prophetischen Litteratur wieder. Die erste Hälfte hat den Sinn einer Verheissung, die zweite ist in vorexilischer Zeit ausschliesslich als eine Forderung seitens Jahwes verstanden worden (s. u.). Die Pflichten Israels sind in erster Linie, die Gotteserkenntnis zu pflegen, aus der die wahre Gottesverehrung und die rechte Art des Lebens und Handelns erst erspriesst 2_{22}; $4_{1.6}$; 5_{4}; $6_{3.6}$; verbunden damit finden sich die Ausdrücke חסד und אמת 4_{1}, ersteres auch 6_{6}, vergl. 12_{7}, als Forderung ans Volk, ferner צדק und משפט 2_{21}; 12_{7}, beide ein Nachklang an Amos. Die Pflichten Jahwes äussern sich in seiner steten, treuen Fürsorge für sein Volk, dem er alles in Hülle und Fülle gegeben $2_{10f.}$, das er mit Liebe und Nachsicht behütet 2_{21}; $11_{3ff.}$; $12_{10ff.}$; $13_{1f.}$, und dem er Propheten zur Mahnung geschickt hat 12_{11}. Aber auch bei Hosea ist nirgends angedeutet, dass die beiderseitigen Leistungen vertragsmässig festgesetzt seien, sie ergeben sich vielmehr von selbst, bei Jahwe aus dem Gefühle seiner Zuneigung zu Israel, bei diesem aus der natürlichen Empfindung der Dankbarkeit für die gespendete Liebe. Jahwe ist nun zwar seinen Pflichten stets nachgekommen $2_{10ff.}$; $11_{3f.}$, aber das ungetreue Volk hat ihm mit Undank gelohnt. ‚Je mehr sie Weide hatten, um so mehr frassen sie sich satt, und da sie sich satt gefressen, wurden sie übermütig, so kam es, dass sie meiner vergassen‘ klagt Gott 13_{6}, vergl. 2_{15}; 3_{1}; 4_{12}, sie haben ihm die Treue gebrochen 5_{7}; 7_{13}, ihn verlassen und andern Göttern nachgehurt 1_{2}; $2_{7ff.}$; 9_{1}; Mangel an Gotteserkenntnis, Hochmut, Unsittlichkeit, falsche Jahweverehrung und Götzendienst sind die Hauptsünden, die der Prophet seinem Volke vorwirft. So hat es jeden Anspruch auf Gottes weitere Fürsorge verwirkt. ‚Was soll ich mit dir machen, Ephraim? Soll ich dich etwa noch schützen, Israel? Oder soll ich dich nicht vielmehr machen wie Adma und Seboim?‘, so fragt sich Jahwe angesichts seines Verhaltens 11_{8}. ‚Nicht mehr erlauben ihre Thaten, dass sie

---

1) Statt אהיה לכם lies אלהיכם, s. Wellh., Skizz. V, S. 97.

zu ihrem Gotte zurückkehre‘ urteilt der Prophet 5_4, so ist das von dem Auszuge aus Ägypten her bestehende Verhältnis wieder gelöst. Ausdrücklich erklärt Jahwe: ‚Sie ist nicht mehr mein Weib, ich bin nicht mehr ihr Mann‘ 2_4 [1]), und die Beinamen der Kinder Hoseas ‚Gnadelos‘ und ‚Nicht-mein-Volk‘ drücken denselben Gedanken aus. Gott hat sich von ihr losgesagt 5_6, will sie aus seinem Hause verjagen und sie nie mehr lieben 9_{15}. Es kommt dem Propheten offenbar darauf an, zu betonen, dass das Verhältnis zu Jahwe durch das Verschulden Israels thatsächlich zu Ende und jeder Rechtsanspruch seitens des Volkes an ihn erloschen ist. Das Bild von der Ehe, soweit es sich an deren volkstümliche Auffassung anschloss, war damit erledigt. Aber während Amos mit diesem Nachtstücke abschliesst, gewinnt Hosea auf Grund seiner persönlichen Erlebnisse die Brücke, die ihn aus dem Dunkel der Gegenwart in eine lichterfüllte Zukunft hinüberführt; seine grosse religionsgeschichtliche Bedeutung beruht aber nicht in diesem Erlebnisse selbst, sondern darin, dass er es verstanden hat, seine inneren Erfahrungen in die Formen religiösen Denkens zu bringen und so der Folgezeit nutzbar zu machen. Er hat dies gethan durch die ihm eigene Vorstellung von Gott. Im Vordergrunde derselben stehen ihm die Begriffe der Liebe und Gnade חסד, אהבה, רחמים. Sie bedurften aber noch eines Komplements, um sie dem Wechsel, welchem Gefühle unterliegen, zu entheben und ihnen die Festigkeit zu verleihen, die der Glaube für seine Grundlagen verlangt. Er fand es in der Heiligkeit, dem Wesensbegriffe der Gottheit [2]), vergl. ‚ich will

---

1) Für den formelhaften Ausdruck dieser Erklärung sei beiläufig auf die Fassung der sumerisch-assyrischen Familiengesetze hingewiesen, deren eines lautet: šumma mutu ana aššatišu ul aššati atta iḵtabi, mišil manê kaspi išaḵal, ‚wenn ein Mann zu seinem Weibe spricht: Du bist nicht (mehr) mein Weib, so soll er eine halbe Mine Silbers zahlen‘. Das Gegenstück dazu heisst: ‚Wenn sich ein Weib gegen ihren Mann auflehnt und spricht: Du bist nicht (mehr) mein Mann, so soll man sie ins Wasser werfen‘, s. Delitzsch, Assyrische Lesestücke, 3. Aufl., S. 131, Col. IV, Z. 1 ff.

2) S. dazu Graf Baudissin, Der Begriff der Heiligkeit im Alten Testament, in seinen Stud. z. sem. Relg. II, S. 17 f.; 130 ff., auch Reinh. Schröter, Der Begriff der Heiligkeit im Alten und Neuen Testament, S. 11. 25.

die Glut meines Zornes nicht vollstrecken, nicht Ephraim wieder zu nichte machen, denn Gott bin ich und nicht ein Mensch, heilig in deiner Mitte' 11 9 [1]). Erst durch sie wird die göttliche Liebe über das Mass eines blossen Affektes hinausgehoben und ihr unerschütterlicher Bestand gewährleistet. Sie zeigt sich vor allem darin, dass Jahwe, nachdem das Verhältnis rechtlich gelöst ist, nunmehr ‚freiwillig' daran festhält 14 5, und dass das Gericht, dem nicht zu entgehen ist, nur der Läuterung dient. Denn auch der göttliche Liebeszorn ist ein heiliger, der nicht das Ende, sondern die Besserung des Frevlers will. Wenn dann die Gottlosen sich bekehrt haben, wird Gott das Volk in sein Land zurückführen, sich aufs neue mit ihm verloben, und zwar auf ewig 2 21; aus dem ‚Gnadelos' wird dann ‚Begnadigt', aus dem ‚Nicht-mein-Volk' ein ‚Mein-Volk' werden 2 25. Von den beiden Gedanken, dass die Ehe mit Israel gelöst ist, und dass Gott trotzdem nicht von seiner Liebe lässt, hebt der Prophet nur deshalb den ersten so stark hervor, um die grösstmögliche Steigerung des zweiten zu gewinnen. Gottes Liebe gleicht nicht einer in den geordneten Grenzen eines ruhigen Ehelebens sich bewegenden, die keine Feuerprobe zu bestehen hat, sondern der Liebe, die in den furchtbarsten Stürmen des Lebens geprüft ist, die Treubruch überdauert und stark ist wie der Tod (Hoh. Lied 8 6). Nicht der Ehe schlechthin, sondern seiner ganz einzigartigen Ehe hat Hosea das Verhältnis Jahwes zu Israel gleichgestellt [2]).

Der Fortschritt in dem hoseanischen Gedankenkreise gegenüber Amos springt in die Augen. Während jener von der ein-

1) Mit der Auffassung von Hos. 11 8f. bei Kayser, Theologie des Alten Testaments, 2. Aufl. hsg. von Marti, S. 127 kann ich mich nicht befreunden; s. z. St. auch Graf Baudissin, Stud. z. sem. Relg. II, S. 119f.

2) Auch in dem Bilde von der Vaterschaft Jahwes 11 1 — falls der Text hier richtig ist, vergl. Wellh., Skizz. V, S. 124 —, s. ferner 2 6f., herrscht der Gedanke an die Liebe vor, die der Sohn als der Stolz und Erbe seines Vaters in besonderem Masse geniesst. Unter בן 11 1 den Adoptivsohn zu verstehen und darin einen Hinweis auf die Lösbarkeit des Verhältnisses zu finden, wie es König, Offb. II, S. 338 f. thut, ist gleichfalls nur Ausfluss einer falschen Auffassung von Berîth, die er glaubte hier wiederfinden zu müssen.

seitig betonten Eigenschaft der göttlichen Gerechtigkeit aus nicht zu einer tiefer begründeten Zukunftshoffnung kommen konnte, ist es Hosea gelungen, indem er das religiöse Verhältnis auf die durch die Heiligkeit verklärte, göttliche Liebe gründete. Mit der B^{e}rîthvorstellung verglichen, tritt eine wichtige Übereinstimmung darin zu Tage, dass das Endziel bei beiden die Unlösbarkeit der Beziehungen Jahwes zu Israel bildet. Grundverschieden aber sind sie in ihrer Begründung, die bei Hosea rein subjektiv, bei jener objektiv ist, d. h. bei Hosea ist die Kontinuität ein Ausfluss des innersten Wesens Gottes, nur von ihm selbst abhängig, dort ist sie hervorgerufen durch das Gebundensein Jahwes an sein einmal erlassenes Wort, das durch den B^{e}rîthschluss gewissermassen ausserhalb seiner Gestalt gewonnen hat und nun ihn selbst bindet. Abweichend ist ferner der Zeitpunkt des Anfangs sowie der völlige Mangel gesetzlicher, das Verhältnis ordnender Bestimmungen, s. dazu oben, S. 102. Der Satz Wellhausens: »Der Name Berith aber findet sich bei den alten Propheten noch nicht, selbst nicht bei Hosea, der im Übrigen der Sache den schärfsten Ausdruck verleiht, durch sein Bild von der Ehe« [1]) ist danach zu modifizieren.

Aus dem Vorstehenden ergiebt sich für das Verständnis der oben zweifelhaft gelassenen Stelle 8_{1}, dass ברית hier keinesfalls auf das religiöse Verhältnis bezogen werden darf. Hätte Hosea die Bundesidee überhaupt gekannt, so wäre, wie Wellh. [2]) schlagend bemerkt, nach 2_{19} eine treffliche Gelegenheit für Jahwe gewesen, einen Bund mit Israel zu schliessen; statt dessen schliesst er ihn mit den Tieren zum Schutze des Landes. Folgerichtig hat man darum 8_{1} in dieser Fassung dem Propheten abgesprochen [3]), und in der That macht v. 1b den Eindruck einer Interpolation; auch spricht die Zusammenstellung von ברית und תורה, vergl. Stellen wie Jes. 24_{5}; Ps. 78_{10}, wenig für seine Ursprünglichkeit. Die einzige Möglichkeit, die Echt-

1) Wellh., Prol.[3], S. 436 f.

2) Wellh., Skizz. V, S. 100.

3) Vergl. Wellh., Prol.[3], S. 437; auch Oort in Theol. Tijdschr. XXIV, S. 488 f.

heit dieses Halbverses aufrecht zu erhalten, wäre, ברית nach Dt. 33₉ zu verstehen und auf den Levibund zu beziehen; so scheint Kuenen [1]) die Stelle zu verstehen, wenn er von einer schriftlichen Bundesakte spricht, zu deren Hütern die Priester eingesetzt sind. Dann aber müssten die Priester Subjekt von v. 1b sein, denn nur sie können die Berith übertreten, vergl. auch 4₆ ‚du (sc. Priester) vergassest die Thora deines Gottes'; doch scheint mir diese Fassung nach dem Zusammenhange nicht empfehlenswert.

III. In dem ersten Teile des Buches Jesaia, Kapp. 1—35, kommt ברית nur viermal vor: 24_5; $28_{15.18}$; 33_8. Davon sind 24_5 und 33_8 mit Sicherheit unecht — zu letzterer Stelle s. o., S. 23 —, und $28_{15.18}$ steht ברית in bildlicher Verwendung (s. o., S. 51 f.); es findet sich also in den echten Stücken nicht religiös gebraucht.

In den Reden der ersten Zeit berührt sich Jesaia ziemlich eng mit seinen beiden unmittelbaren Vorgängern, da auch ihm als nächste Aufgabe erscheint, dem ungehorsamen Volke von Samarien und Jerusalem-Juda das Strafgericht Gottes zu verkündigen 1_{21} ff.; 2_{12} ff.; 3; 6_9 ff.; 9_7—10_4 + 5_{25-29}; 28_{1-4}. Auch die Sünden, die er ihm vorwirft, weichen nicht wesentlich von denen bei Amos und Hosea ab; er unterscheidet sich aber von ihnen, namentlich von Hosea, durch den fast völligen Mangel an Aussagen über die nähere Art des religiösen Verhältnisses. Das liegt zum Teil begründet in seiner ganzen Persönlichkeit. Jesaia war mehr ein Mann der Praxis, der im Mittelpunkte des treibenden Lebens seiner Zeit stand, mit offenem Auge für ihre Schäden und Bedürfnisse. Zum Teil ist es bedingt durch die äusseren Verhältnisse jener Zeit, die durch ihren steten Wechsel den ausschauenden Beobachter fortgesetzt in Spannung hielten und ihn nicht in religiöse Betrachtungen sich vertiefen liessen.

Was dem Hosea erst in den dunklen Stunden des Kummers aufging, das stand Jesaia von dem ersten Augenblicke an, wo er Prophet ward, fest, die Unmöglichkeit für Jahwe, das einmal eingegangene Verhältnis mit Israel wieder zu lösen. Seit

1) Kuen., Einl. I 1, S. 170 ff.

wann es aber besteht, darüber fehlt jede Auskunft, denn weder 11 16, ‚... als es heraufzog aus Ägyptenland', noch der Hinweis auf die Befreiung Abrahams aus der Bedrängnis der Chaldäer 29 22 sind für Jesaia zu verwerten, da sie auf Einschub beruhen [1]). Der eigentliche Anfang für die Geschichte seines Volkes ist ihm vielmehr erst die Regierung Davids, vergl. בראשנה und בתחלה 1 26 [2]), und die Zukunftserwartung beschränkt sich zunächst auf eine Zurückführung der davidischen Verhältnisse. Ebensowenig tritt bei ihm die Wechselbeziehung von Pflichten und Rechten schärfer hervor, so gewiss auch sie bei ihm vorhanden ist. Er bevorzugt die Bilder und Ausdrücke, die das Eigentumsrecht Jahwes an sein Volk hervorheben: er ist der König 6 5, der Herr (אדון) 1 24; 3 1 u. a., Israel ist sein Weinberg 5 1 ff.; dagegen findet sich von dem Bilde der Ehe im hoseanischen Sinne keine Spur. Zwar wird Jerusalem 1 21 als Hure bezeichnet, aber ohne Bezug auf das religiöse Verhältnis, lediglich seiner käuflichen Rechtspflege halber [3]). Die Zusammenfassung der hauptsächlichsten religiösen Ideen liegt bei Jesaia in der Benennung Jahwes als des ‚Heiligen Israels' 1 4; 5 19. 24; 10 17. 20; [12 6; 17 7; 29 19] [4]); 30 11 f. 15; 31 1, s. dazu קדוש יעקב [29 23] und האל הקדוש 5 16; ausser bei Deuterojesaia kehrt sie nur in sehr späten Stücken wieder Jer. 50 29; 51 5; Ps. 71 22; 78 41; 89 19 [5]). Mit dem Begriffe der Heiligkeit verbindet sich in erster Linie der der Macht und Erhabenheit, kraft deren er nicht nur Israel, sondern die ganze Erde beherrscht 6 3 u. a. Der Universalismus des Gottesgedankens, der bei Amos nur schwach hervortritt, ist bei Jesaia schon kräftig entwickelt, wenngleich

1) Für die erste Stelle vergl. ausser den Kommentaren noch Stade in ZatW III, S. 16; Kuen., Einl. II, S. 53 f., für letztere Wellh., Prol.[3], S. 332 f. Anm.

2) S. Duhm, Jes., z. St.

3) So richtig Duhm, a. a. O., z. St., anders z. B. Smend, Relg., S. 207.

4) Die eckigen Klammern bedeuten, dass die Echtheit der Stelle fraglich ist.

5) Vergl. zu diesem Ausdrucke Graf Baudissin, Stud. z. sem. Relg. II, S. 116 ff.; Duhm, Theol. d. Proph., S. 169 ff.; Dillm., Jes.[5], S. XV ff.; Smend, a. a. O., S. 206 ff.

seine volle Entfaltung einem Späteren vorbehalten war. Es liegt ferner darin die Planmässigkeit und Zielbewusstheit, die das Handeln Jahwes gegenüber dem der Menschen auszeichnet. Der ganze Verlauf der Geschichte Israels bis zu der Katastrophe, die der Prophet als unvermeidlich voraussieht, ist von Jahwe ‚seit fernher gebildet‘ 22_{11}. Was dem Menschen am Gange der Ereignisse unverständlich und thöricht erscheint, das ist tief begründet im Ratschlusse Gottes, denn ‚wunderbar ist sein Rat, gross seine Einsicht‘ $28_{23\,ff.}$; den einmal gefassten Beschluss hebt er nicht wieder auf 31_{2}.

Als ‚Heiliger Israels‘ lässt Jahwe nun diese Eigenschaften in erster Linie seinem auserwählten Volke zukommen: seine Allmacht, kraft deren er es vor Feindesmacht bewahrt, ihr aber nach Umständen auch zur Züchtigung überliefert, und seine Stetigkeit, sofern er Israels Geschicke nach einem ihm seit langher feststehenden Heilsplane leitet. ‚Fels deiner Macht‘ und ‚Gott deines Heils‘, die 17_{10} neben einander stehen, summieren sich in dem קדוש ישראל. Einseitig das erste Moment betonen אביר ישראל 1_{24} und אל גבור 10_{21}.

Die weiteren Aussagen des Propheten über Jahwes Beziehungen zu Israel stellen sich, wie folgt: Jahwe hat sich seiner angenommen, da es ein Kind war 1_{2}; 30_{9} (stets pluralisch בנים), es gross und herrlich gemacht 1_{2}, aufs sorgsamste gehegt wie einen guten Weinberg $5_{1\,ff.}$, ihm herrliche Siege verliehen 28_{21}, durch Priester und Propheten zu ihm gesprochen $30_{9\,f.}$ So war Israel ‚sein Volk‘ geworden 1_{3}; 3_{15}; $5_{13.\,25}$; 10_{2} u. a. Als selbstverständlich hat er erwartet, dass es seine Heilsabsicht erkenne 1_{3}, auf das Thun seiner Hände achte 5_{12}; 22_{11}, seine Thora höre und befolge 5_{24}; 30_{9}, in gefährlichen Lagen seinen Rat einhole 31_{1}, kurz: an ihn glaube 7_{9}. Statt dessen wandeln sie auf Abwegen, bedrücken die Armen, pochen auf ihre eigene Kraft, beugen das Recht, treiben Unzucht, Zauberei, Bilderdienst u. a. m., sie haben Jahwe vergessen, ihn und sein Wort verworfen. Aus dem עַמִּי ist ein עַם מְרִי geworden 30_{9}, ein Volk, von dem er nur verächtlich mit ‚iste populus‘ reden kann 6_{9}; $8_{6.\,11}$; 9_{15}; $28_{11.\,14}$; $29_{13.\,14}$. Und doch fühlt sich Jahwe noch an dasselbe gebunden. Mit Recht be-

merkt Duhm zu 1 14 »Wenn übrigens die Opfer u. s. w. für Jahve eine Last sind, die er tragen muss v. 14b, so liegt doch darin eine gewisse Gebundenheit Gottes an sein Volk«. Nach mehrfachen, erfolglos gebliebenen Züchtigungen ist zwar das Gericht unausbleiblich, aber es ist nur ein Läuterungsgericht; ein Rest wird erhalten bleiben, an dem sich die Hoffnung auf eine glückliche Zukunft verwirklicht. Die nähere Gestaltung des Zukunftsbildes nimmt im Ganzen der jesaianischen Prophetie einen mehr untergeordneten Platz ein, und je nach den Zeiten und Stimmungen tritt bald dieser, bald jener Zug mehr hervor. In den ältesten Reden erscheint ihm das Zukunftsreich nur wie eine erneute Heraufführung des alten davidischen 1 24ff., in den vom Messias handelnden Reden ist das Bild reicher ausgestattet und in den Prophetien aus der Zeit Hiskias verblasst es zu einer hochgeistigen Auffassung von Zion als dem geistlichen Mittelpunkte des neuen Reiches.

Jahwe wird der Heilige Israels genannt sowohl in Verbindung mit dem Strafgerichte 1 4; 5 16. 24; 10 17; 30 12; 31 1, als auch mit Bezug auf die Erhaltung eines Restes und die Herbeiführung einer besseren Zukunft 5 19; 10 20; [12 6; 17 7; 29 19]; 30 15. Der göttliche Zorn ist also, sofern er nicht auf die Ausrottung des sündigen Volkes ausgeht, durch die Heiligkeit ermässigt; er entspricht nicht der vernichtenden Laune eines Despoten, sondern ist in feste Grenzen gebunden. Ebenso aber ist die קנאה Jahwes, die nach 9 6 die Herrlichkeit des Zukunftsreiches wirkt, nichts anderes als die durch die Heiligkeit beeinflusste, intensierte göttliche Liebe [1]). Fast noch umfassender als Hosea gründet also Jesaia das Verhältnis Jahwes zu Israel auf dessen heiliges Wesen, das ihm die unerschütterliche Gewähr ewigen Bestandes giebt.

Neben diesem, in kurzen Strichen gezeichneten Hauptstamme der jesaianischen Theologie sind noch zwei ziemlich stark entwickelte Nebenschosse zu beachten, die einer anderen Wurzel entsprossen zu sein scheinen, das Messiasbild und der Glaube an die Unvergänglichkeit Zions. Jesaia ist der erste Prophet,

---

1) 11 13 dagegen ist קנאה Bezeichnung des Hasses Ephraims gegen Juda.

der die Vorstellung von einem persönlichen Messias gehabt hat, s. 9 1–6; 11 1–8 (vergl. 32 1–5); dagegen ist bei Kap. 7, das man früher auch hierzu stellte, der nichtmessianischen Auffassung des Immanuel unbedingt beizupflichten[1]). Der Messias wird nach 11 1 als ein Reis aus dem Wurzelstumpfe Isais hervorgehen, wird also ein Davidide sein, wenngleich vielleicht kein Erstgeborener seines Geschlechts. Seinem Auftreten geht eine Zeit tiefster Erniedrigung für das davidische Geschlecht voran, das bis auf den Stumpf abgehauen, seiner Königswürde entkleidet und fremder Herrschaft unterthan ist, die drückend auf dem Volke lastet 9 1. 3. Auf diesem dunklen Grunde hebt sich die Lichtgestalt des Messias um so strahlender ab. Sein Erscheinen wird durch eine Reihe glänzender Siege, die Jahwe herbeiführt 9 2 f., eingeleitet, bis dann der Messias selbst die Führung übernimmt. Reichbeladen mit Beute wird er sich schliesslich auf den Thron Davids setzen, um von nun an als Friedefürst in Gottesfurcht und Gerechtigkeit zu herrschen 9 5 f.; 11 2 ff.; seine Macht wird gross und des Friedens kein Ende sein 9 6. Die Messiasvorstellung lag, wie schon Guthe[2]) mit Recht hervorgehoben hat, für Jesaia in dem Glauben an die dem davidischen Hause zuteil gewordene, göttliche B^e^rîth begründet. Sie galt ihm für so unverbrüchlich, dass er, trotz der überaus starken Spannung gegen den derzeitigen Vertreter dieser Dynastie, an dem Vorrechte derselben auch für das Zukunftsreich festhielt. Aber in bemerkenswerter Abweichung von dem ursprünglichen Sinne der Verheissung[3]) deutete er sie auf einen messianischen König der Endzeit und stellte sich damit in bewussten Gegensatz zu der Volksmeinung seiner Zeit. Der Glaube an jene Bundeszusage hat schon früh zu den Lieblingsgedanken des judäischen Volkes gehört, in die es sich um so lieber vertiefte, je mehr sie den eigenen Erwartungen und Wünschen entgegenkamen. Man erblickte in ihr die Gewähr für die Erhaltung des judäischen, bez. gesamtisraelitischen Staates,

---

1) S. Stade, GJ 1², S. 595; Smend, Relg., S. 214 f.; Duhm, Jes., z. St.

2) Guthe, Zukunftsbild d. Jes., S. 9 f.

3) S. oben, S. 65.

denn mit der Verheissung ewigen Königtums an die Davididen war, so schloss man, auch ein ewiger Bestand ihres Reiches gesichert. Diese Gedankenreihe, die den Davidbund zum Mittelpunkte hat und von ihm die weitere Gestaltung der Geschicke Israels abhängig macht, möchte ich zum Unterschiede von der anderen, die den Abraham-, bez. Sinaibund zum Ausgangspunkte nimmt, als die ‚Davidbundreihe' bezeichnen. Der gefährlichen Vertrauensseligkeit des Volkes trat nun Jesaia mit aller Schärfe entgegen. Er nahm ihr die Stütze, indem er den Sinn der Verheissung in der angegebenen Weise umbog und so einen Ausgleich schuf zwischen dem volkstümlichen Glauben an die Davidb^{e}rith und der prophetischen Strafpredigt vom Untergange.

So wenig man m. E. Grund hat, Jesaia die Zukunftsbilder 9_{1-6} und 11_{1-8} abzusprechen[1]), so viel hat man bei $32_{1\,ff.}$; die matte Farbengebung, die Art, von dem Könige zu reden und ihm Fürsten zur Seite zu stellen, die die Regierung besorgen, ist nichts weniger als jesaianisch[2]). Die Messiasreden, soweit sie echt sind, gehören nicht der letzten (so Duhm), sondern der ersten Zeit seines Auftretens an; darauf weist auch Kap. 3, das von denselben Voraussetzungen wie jene ausgeht und seiner Hauptsache nach in die Zeit kurz vor der syrisch-ephraimitischen Beunruhigung fällt. Die hier geschilderte Anarchie entspricht dem Zustande des Verfalls, der die Vorbedingung für das Kommen des Messias bildet. Dabei ist 11_{1-8} einige Zeit vor 9_{1-6} verfasst, als das Unwetter erst von fern drohte; es atmet mehr Ruhe und ist in deutlicher Beziehung auf den jungen König Ahas geschrieben, dessen Antityp vv. 1—5 schildern. Aus $9_{1\,ff.}$ dagegen erklingt Kampfestosen, und der Horizont ist von Feuersgluten gerötet; dieser Abschnitt ist mitten heraus aus dem Kriegsjahre entstanden.

Das zweite, völlig neue Moment bei Jesaia ist der Gedanke der Unvergänglichkeit Zions, den Guthe in den Mittel-

1) Was Hackmann, Die Zukunftserwartung des Jesaia, S. 130 ff. gegen ihre Echtheit vorbringt, besticht durch die Darstellung, entbehrt aber des Haltes.

2) Vergl. Stade in ZatW IV, S. 256 ff., bes. 270; Guthe, Zukunftsbild d. Jes., S. 44; Kuen., Einl. II, S. 80 ff.

punkt seines zweiten Zukunftsbildes stellt. Derselbe scheint in geradem Gegensatze gegen die sonstige Predigt des Propheten vom Untergange Jerusalems zu stehen, wie sie namentlich seiner ersten Zeit eigentümlich ist. Die in Frage kommenden Stellen sind, wenn man von 2_{2-4} absieht, 8_{18}; $10_{24\,ff.}$; 28_{16}; $29_{1\,ff.}$; $31_{5\,ff.}$; sie gehören nach ziemlich übereinstimmendem Urteile den letzten Jahren Sargons und der Zeit Sanheribs an, also etwa den Jahren 711—700. Damals aber hat Jesaia auch den Untergang Jerusalems verkündigt, vergl. $22_{1\,ff.}$, es können dies also nicht sich ausschliessende Gegensätze gewesen sein. Die Unvergänglichkeit Zions begründet der Prophet damit, dass Jahwe dort wohnt 8_{18}, vergl. 18_{7}, dass er dort einen kostbaren Eckstein gegründet hat 28_{16}, dass das heilige Feuer, der Opferherd Gottes, sich da befindet $29_{1\,ff.}$; 31_{9}. Besonders 28_{16} aber zeigt, wie geistig der Prophet seine Aussage gefasst hat, ‚siehe, ich habe in Zion einen Stein gegründet, einen bewährten Stein, einen kostbaren Gründungseckstein: wer glaubt, wankt nicht' [1]). Die heilige Stätte bietet also nicht an und für sich schon die Gewähr für die Erhaltung Jerusalems, sondern nur, wenn sich an ihr die gläubige Gemeinde in rechter Jahweverehrung bethätigt. Die Gläubigen verleihen dem Orte, nicht dieser ihnen die Bürgschaft bleibenden Bestandes, und wie der Herr Matth. $16_{17\,f.}$ seine Gemeinde auf die Glaubensüberzeugung eines Petrus als auf einen Felsen aufbaut, so gründet hier Gott die Zukunft des Volkes auf die an der heiligen Opferstätte sich erweisende, rechte Gesinnung der Frommen. Ob Jahwe selbst die Bildung dieser Gemeinde durch eine wunderbare Bekehrung der Gottlosen herbeiführt, oder ob es dazu erst der Zerstörung des derzeitigen Zion und seiner Gemeinde bedurfte, darüber scheint der Prophet geschwankt zu haben; soviel aber war ihm gewiss, dass Zion Jahwes Wohnsitz blieb, auch wenn Jerusalem in Trümmern lag, und dass erst die Zukunft in vollem Masse seine Herrlichkeit dort enthüllen werde [2]).

Fremdartig mutet dieses Stück bei Jesaia an, und seine Wurzeln liegen wohl ebenso wie die der Messiashoffnung in

1) Statt יחיש lies ימוש oder יבוש (LXX).

2) Vergl. Smend, Relg., S. 216 f.

dem Boden der Volksanschauung. Hier nahm der Zion seit Davids Zeit als der Ort der Jahwelade und der durch sie bedingten Gottesnähe eine besonders geachtete Stellung ein, und allmählich übertrugen sich die Anschauungen von der Lade unmittelbar auf den Tempel selbst[1]. So war um die Wende des 8. Jahrhunderts eine beliebte Rede: ‚Ist nicht Jahwe in unserer Mitte? Nicht kommt Übles über uns' Mi. 3 11; dieses יהוה בקרבנו erinnert aber lebhaft an Ex. 33 12 ff.; 34 9, nur wird es dort von der Lade, hier vom Tempel gesagt. Der Prophet hat also auch hier, so scheint es, eine Lieblingsidee des Volkes aufgegriffen, in seiner Weise umgedeutet und seinen Zwecken dienstbar gemacht, freilich in so hochfliegender Auffassung, dass es kein Wunder ist, wenn ihm seine Zeit nicht folgen konnte. In seltsamer Ironie wurde er so zum Vater des Dogmas, das er bekämpfte. Das Gemeinsame der beiden, eben berührten Lehrstücke Jesaias ist, dass sie in Abweichung von dem Übrigen ihre Hoffnung auf äussere Stützpunkte gründen, auf die Bᵉrîth Gottes mit David und auf die durch die Sinaibᵉrîth gestiftete heilige Lade. —

Bei keinem der Propheten des 8. Jahrhunderts lässt sich also ein Anzeichen für die Vorstellung, dass das religiöse Verhältnis auf einer zwischen Jahwe und dem Volke geschlossenen Bᵉrîth beruhe, erkennen. Nirgends ein sich Berufen auf feierlich festgesetzte Leistungen oder Zusicherungen, nirgends eine Bezugnahme auf den geschichtlichen Akt eines Bᵉrîthschlusses, nirgends eine Spur von Bekanntschaft mit der Dekalogreihe und ihren Grundvoraussetzungen; und wenn sich Hosea und Jesaia darin mit der Bᵉrîthvorstellung berühren, dass auch sie zu dem Begriffe der Unlösbarkeit des Verhältnisses gekommen sind, so ist gerade die Art der Begründung so völlig verschieden, dass sich darin am klarsten die Unmöglichkeit ihrer Bekanntschaft mit jener spiegelt.

1) »Weil die Lade Jahwes auf dem Zion ist, desshalb hat Jahwe seine Wohnung dort aufgeschlagen«, so Guthe, Zukunftsbild d. Jes., S. 25.

Viertes Kapitel.

Die Bundesvorstellung in der deuteronomischen Schicht.

Die beiden Marksteine, die am Anfange und Ende des 7. Jahrhunderts stehen und die Richtung angeben, in der sich die Entwickelung der Bundesidee in diesem Zeitraume bewegt hat, sind die elohistische Dekalogreihe und die deuteronomische Schicht. Es gilt nun, die Vorstellungen der letzteren herauszuschälen, um von hier aus die Verbindungslinie nach dem anderen Endpunkte zu gewinnen.[1])

D kennt drei religiöse Bünde: die Bᵉrîth Gottes mit Abraham oder, wie hier durchgängig gesagt wird, mit den Erzvätern, und die Bundschliessungen mit Israel am Horeb und in Moab. Die einzige profane Bᵉrîth, die erwähnt wird, ist die zwischen Israel und den Kanaanitern, s. dazu oben, S. 25f.

I. Der Bund Gottes mit den Erzvätern.

Der Erzväterbund wird in D viermal als ברית bezeichnet Dt. 4_{31}; 7_{12}; 8_{18}; 2 Kg. 13_{23}, aber nur an der letzten Stelle wird von einer ‚Bᵉrîth (Gottes) mit Abraham, Isaak und Jakob'

1) Wie der Ausdruck Schicht besagt, sind hier die den deuteronomischen und deuteronomistischen Kreisen angehörigen Stellen, gleichviel in welchen Büchern sie stehen, berücksichtigt, was durch die Gemeinsamkeit des Geistes und der Sprache geboten schien. Mit D wird die gesamte Schicht, mit D^1 das Urdeuteronomium, mit $D^{2\,ff.}$ die verschiedenen Unterschichten bezeichnet.

gesprochen, während an den übrigen nur von einer solchen mit den ‚Vätern' die Rede ist und erst der Zusammenhang die Beziehung auf diesen Bund ergeben muss.[1]) Bei einer grossen Reihe von Stellen, wo auch eines Bundes mit Gott gedacht wird, ist nicht mehr mit Bestimmtheit auszumachen, welcher dabei ins Auge gefasst ist (s. u.). Das Subjekt in den oben angeführten Fällen ist Gott, und der Zusatz אשר נשבע לְ an den drei ersten Stellen zeigt, dass es sich um eine Verheissung an die Erzväter handelt. Sofern sie von Gott ausgeht, ist es ‚seine Berith' Dt. 8 18; 2 Kg. 13 23; sofern sie für die Väter gilt, wird sie als ברית אבתיך bezeichnet Dt. 4 31. Am weitaus häufigsten aber sind die Rückbeziehungen darauf in der Form von relativen Nebensätzen, teils mit נשבע, so Dt. 1 8. 35; 4 31; 6 10. 18. 23; 7 8. 12. 13; 8 1. 18; 9 5; 10 11; 11 9. 21; 13 18; 19 8; 26 3. 15; 28 11; 30 20 [2]); 31 7. 20. 21. 23; Jos. 1 6; 5 6 u. a.[3]), teils mit נתן, als Perfektum gefasst Dt. 1 21; 2 18; 8 10; 12 1; 19 8; 26 15; 28 52, als Partizip 1 20. 25; 2 29; 3 20; 4 1. 40 u. o. Daneben findet sich für נשבע: דבר 1 21; 6 3; 9 28; 11 25; 12 20; 19 8; 27 3, für נתן: הנחיל 12 10; 19 3, vergl. 14; statt ברית steht Dt. 7 8 שבועה, vergl. Gen. 26 3, und 9 5; Jos. 21 43 ganz allgemein דבר. Das sonst übliche הארץ ist durch האדמה ersetzt 4 40; 7 13; 11 9. 21; 21 23; 25 15; 26 15; 28 11; 30 20; 31 20 [4]), verschiedentlich sind dafür andere Ausdrücke, wie נחלה, שערים, העמים, eingetreten 12 9; 16 5; 17 2; 19 14 u. a.

Aus den angeführten, überaus zahlreichen Hinweisungen ergiebt sich auf den ersten Blick die grosse Bedeutung, die dieser Bund für die deuteronomische Zeit gehabt hat. Es erhellt ferner daraus, dass sich D dabei an den jahwistischen Bericht über die Abrahambᵉrîth angelehnt hat; denn nur nach Gen. 15 enthält dieser Bund ausschliesslich eine Zusicherung Jahwes, nur hier ist sein alleiniger Inhalt die Verleihung

1) Zum Erweise dafür, dass auch an diesen Stellen der Erzväterbund gemeint ist, vergl. Valeton in ZatW XII, S. 237 f.

2) Von 29 12b ist hier Abstand genommen, da der Halbvers zu P gehört.

3) Vergl. hierzu wie zum Folgenden die oben, S. 61 f. beigebrachten Stellen.

4) Vergl. auch Am. 9 15 אדמתם אשר נתתי להם.

Kanaans. Zudem klingt aus den Rückbeziehungen, so verschieden sie auch ihrer Form nach sind, als gemeinsamer Grundton jenes לזרעך נתתי את הארץ הזאת Gen. 15₁₈ entgegen, in dem das נתן der Verweisungen, das הארץ und das לזרעם וגו׳ seinen Ursprung hat. Auch das öfter für הארץ eintretende האדמה, das zu den Lieblingsworten von J gehört [1]), weist auf jahwistische Vorlage, vergl. ferner Dt. 1₇ mit Gen. 15₁₈ bβ. Dagegen ist Gen. 17, der Bericht des Priesterkodex über den Abrahambund, ausgeschlossen. Denn abgesehen davon, dass nach fast einstimmigem Urteile die Abfassung von P nach der von D fällt, ist hier die Zusicherung Kanaans nur eines von den Zugeständnissen Gottes, vor allem aber fehlt jeder Bezug auf die charakteristischen Ausdrücke des P-Berichtes; weder ארץ מגריך noch ארץ כנען noch אחזת עולם kehren irgendwo in D wieder. Bei alledem aber darf nicht verkannt werden, dass D seiner Vorlage in jeder Beziehung frei gegenüber gestanden hat. Die Abweichungen betreffen folgende Punkte:

a) In Widerspruch mit der J-Erzählung, die nur eine Verheissung an Abraham kennt und selbst ihre Wiederholung an Isaak und Jakob Gen. 26₃; 28₁₃ nicht ursprünglich berichtet zu haben scheint, ist hier stets nur von einer Beʳîth mit den drei Erzvätern die Rede, deren Namen ausser an den oben, S. 62 angeführten Stellen auch Dt. 1₈; 6₁₀; 9₅. ₂₇; 30₂₀; 34₄; 2 Kg. 13₂₃ aufgezählt werden.

b) Es wird nicht mehr scharf zwischen dem Empfänger der Verheissung und dem der verheissenen Sache geschieden, sodass die Patriarchen bald nur die Zusicherung, bald das Land selbst in Besitz bekommen, vergl. oben, S. 61 f. So wechseln נשבע לְ und נתן לְ in diesen Rückweisungen beliebig. Ihre einfachste Form ist ‚das Land אשר נשבע יהוה לאבתיך‘ (bez. mit anderem Suffixe oder 1. pers.), so Dt. 6₁₈. ₂₃; 8₁; 19₈; 26₁₅; 31₂₀. ₂₃; Ri. 2₁. [2]) Sie findet sich dann erweitert, teils durch Hinzufügung der Namen der Erzväter (s. o.), teils durch beigesetztes לתת, und zwar entweder in der Form

---

1) Vergl. Holzinger, Hex. I, S. 94.

2) Dagegen ist Dt. 31 21 zu dem absolut stehenden אשר נשבעתי nach LXX. Sam. ein לאבתיו zu fügen, s. Dillm., z. St.

‚das Land אשר נשבע יהוה לאבתם לתת להם‘ oder אשר נשבע יהוה לתת לאבתם, so und ähnlich Dt. 6$_{10}$; 7$_{13}$; 10$_{11}$; 11$_{21}$; 19$_{8}$; 26$_{3}$; 28$_{11}$; 30$_{20}$; 31$_{7}$; Jos. 1$_{6}$; 5$_{6}$ u. a., oder endlich als אשר נשבע יהוה . . . לתת להם ולזרעם אחריהם 1$_{8}$; 11$_{9}$[1]). Die grösste Häufung solcher Erweiterungen bietet Dt. 1$_{8}$.

c) Die Verheissung ist nicht auf den Besitz Kanaans beschränkt, sondern zieht die Grenzen des Erbgebietes viel weiter, vergl. oben, S. 59f.; es ist, wie Dillm.[2]) mit Recht bemerkt, von der Besitzergreifung des Landes in D sehr wohl seine Ausdehnung bis zu dem Dt. 1$_{7}$; 11$_{24}$ u. a. erwarteten Umfange zu scheiden, die gleichfalls in die Verheissung eingeschlossen ist. So lautet Dt. 12$_{20}$ ‚wenn er dein Gebiet weit machen wird כאשר דבר לך‘; dass damit nicht auf Ex. 23$_{31}$, wie Dillm. will, sondern auf die Zusage an die Erzväter hingezielt ist, ergiebt Dt. 19$_{8}$ ‚wenn er dein Gebiet weit machen wird כאשר נשבע לאבתיך‘. Der Ausdruck הארץ הזאת der alten Bundesformel wurde in umfassendstem Sinne verstanden.

d) Auch die Zusicherung einer gewaltigen Mehrung des Volkes ist nach D in dem Patriarchenbunde einbegriffen gewesen, vergl. ‚auf dass er dich mehre כאשר נשבע לאבתיך‘ Dt. 13$_{18}$, oder ‚auf dass ihr überaus zahlreich werdet כאשר דבר יהוה אלהי אבתיך לך‘ 6$_{3}$. Man denkt dabei an die jetzt als Einleitung zur Bundesschlusserzählung stehenden Verse Gen. 15$_{1-6}$, namentlich an den E-Bericht vv. 1 (z. T.). 3a. 2b. 5. Dass D ihn gekannt hat, zeigt der öfter vorkommende Vergleich der Zahl Israels mit der der Sterne am Himmel Dt. 1$_{10f.}$; 10$_{22}$; 28$_{62}$, dass er aber bereits den jetzt in Gen. 15 vorliegenden Zusammenhang vorgefunden habe, ist daraus noch nicht mit Sicherheit zu erschliessen.

e) Als Grund für die Bevorzugung der Erzväter wird in D ausdrücklich die Liebe, die Jahwe zu ihnen empfand, hervorgehoben, so Dt. 4$_{37}$ ‚... darum dass er deine Väter geliebt

---

1) Die Hinzufügung von ולזרעם אחריהם hier steht auf einer Stufe mit der von ובזרעך in ונברכו בך כל משפחת האדמה ובזרעך Gen. 28$_{14}$ gegenüber Gen. 12$_{3}$.

2) Dillm., Num. Deut. Jos.², S. 298.

und ihren Samen nach ihnen auserwählt hat'[1]), desgl. 10_{15} ‚allein zu deinen Vätern hat sich Jahwe geneigt, sie zu lieben', wobei der Infinitiv den Sinn hat: um an ihnen seine Liebe zu offenbaren, also die treibende Gesinnung angiebt. D knüpft darin unmittelbar an Hosea an[2]), unterscheidet sich aber von seinem grossen Vorgänger in einem Punkte, der für die Beurteilung der formalistischen Auffassung der Religion in D nicht ohne Belang ist: die göttliche Liebe verlangt hier als notwendige Vorbedingung für ihr Inkrafttreten unbedingten Gehorsam gegen die vorgeschriebenen Rechte, Gebote und Satzungen Gottes, während sie sich dort, unbekümmert darum, lediglich um ihrer selbst willen bethätigt; vergl. die einer spätdeuteronomistischen Redaktion entstammende Stelle Gen. $26_{4\,f.}$, ‚ich will deinen Samen mehren wie die Sterne des Himmels und will deinem Samen alle diese Länder geben und in deinem Namen sollen sich alle Völker der Erde segnen, darum dass Abraham auf meine Stimme gehört und meine Rechte, Gebote, Satzungen und Gesetze gehalten hat'.

f) Der wesentlichste Unterschied von der Darstellung des Jahwisten beruht aber in der heilsgeschichtlichen Fassung und Verwertung dieses Bundes, dessen Wirkungen auf die Gestaltung der Geschicke Israels von D durch die ganze folgende Geschichte hindurch aufs deutlichste empfunden werden. So wird Dt. 9_{5} bemerkt, dass Jahwe dem Volke das Land der Kanaaniter nicht etwa wegen seiner Rechtbeschaffenheit und Herzensreinheit geben werde — denn es ist vielmehr ein halsstarriges Volk v. 6 —, sondern wegen der Frevelhaftigkeit der Kanaaniter und ‚um das Wort aufrecht zu erhalten, das Jahwe deinen Vätern Abraham, Isaak und Jakob geschworen hat'. Als Jahwe in seinem Grimme über das goldene Kalb Israel von der Erde vertilgen will Dt. $9_{14.\,25}$, da erinnert ihn Mose an sein den Patriarchen gegebenes Wort v. 27, worauf jener von seinem Vorhaben absteht 10_{10}; v. 11 folgt dann der Befehl, aufzubrechen und das verheissene Land in Besitz zu nehmen. Dt. 4_{31} wird

1) Lies בזרעם אחריהם mit LXX. Sam. Peš. u. a.
2) S. oben, S. 108.

verallgemeinernd aus dieser B^e^rith, die Jahwe nie vergessen werde, geschlossen, dass er Israel überhaupt nicht verlassen, geschweige denn vernichten könne, 8 18: dass er dem Volke Kraft verleihen werde, sich Machtfülle zu erwerben, und 2 Kg. 13 23 wird gar die Errettung Israels aus der Syrernot unter Joahas im Hinblicke auf den Erzväterbund begründet. In D ist sonach durch die Erzväterb^e^rith das ganze weitere Verhalten Jahwes Israel gegenüber ein für allemal fest bestimmt[1], insonderheit sind die folgenden Bünde nur Ausflüsse dieses ersten. Die Befreiung der Israeliten aus Ägypten und die an sie ergangene gewaltige Gottesoffenbarung am Horeb wird Dt. 4 36 f. darauf zurückgeführt, dass er ihre Väter lieb hatte, der Erweis seiner Liebe aber war jene Zusage; ähnlich heisst es 7 7 f. ‚nicht weil ihr alle übrigen Völker an Menge übertroffen hättet, hat Jahwe sich an euch gehangen und hat euch auserwählt — denn seid ihr nicht vielmehr das kleinste von allen Völkern? —, sondern weil euch Jahwe liebte, und um den Eid zu halten, den er euren Vätern geschworen hat, hat er euch mit starker Hand herausgeführt u. s. w.‘, s. auch 10 15. So führt der Weg vom Erzväterbunde unmittelbar hinüber zu der Horebb^e^rîth.

II. Der Bund Gottes mit dem Volke am Horeb.

Von dem Bunde Gottes mit Israel am Horeb handeln, unter ausdrücklicher Bezeichnung desselben als ברית, Dt. 4 10 ff. 5 2 ff.; 9 9 ff.; 28 69; 29 24; 1 Kg. 8 21. An den beiden letzten Stellen findet sich statt der Ortsbestimmung ‚am Horeb‘ die allgemeinere Angabe, dass der Bund abgeschlossen wurde, ‚als er sie aus Ägypten herausführte‘. Beides deckt sich, da die Erlösung aus Ägypten in D das aufs engste zum Horebbunde gehörige Vorspiel bildet; der Ausdruck lehnt sich an die Redeweise der älteren Schriftpropheten an, zeigt aber zugleich, dass jenem Ereignisse nicht mehr in der Weise selbständige Be-

---

1) Diesen Sachverhalt hat auch Horst in Revue de l'histoire des religions T. XVI, S. 44 richtig dahin bestimmt: »Le motif de la conduite de Jahveh, c'est la promesse faite aux patriarches.«

deutung beigelegt wurde wie dort. Man hat früher gemeint, in Dt. $5_{2f.}$ ‚Jahwe, unser Gott, hat mit uns am Horeb einen Bund geschlossen; nicht mit unseren Vätern hat Jahwe diesen Bund geschlossen, sondern mit uns, mit allen diesen, die wir uns heute hier noch am Leben befinden' einen Widerspruch mit der Exoduserzählung und ebenso mit der Darstellung in Kapp. 1—3 finden zu sollen, da nach dem Verfasser unseres Stückes das Geschlecht des Moabbundes dasselbe sei wie das des Sinaibundes, er mithin den Untergang der einen Generation in der Wüste nicht gekannt habe [1]). Demgegenüber ist aber mit Recht geltend zu machen, dass auch in Kapp. 1—3, wo doch der Untergang des einen Geschlechts in der Wüste erwähnt wird $1_{35ff.}$; $2_{14f.}$, nicht streng zwischen den beiden Generationen geschieden wird. Allerdings will der Verfasser von Kapp. 1—3 mehr Historiker sein, aber in anbetracht von Stellen wie ‚Jahwe, unser Gott, sprach zu uns am Horeb' 1_{6}, oder ‚da brachen wir vom Horeb auf' u. s. w. $1_{19ff. 26ff.}$ muss man dem Urteile Dillmanns [2]) beipflichten, dass sowohl der Schreiber von Kap. 5 als auch der von Kapp. 1—3 das Geschlecht des Moabbundes in seiner Identität mit dem vergangenen gefasst haben, es in Gegensatz stellend zu dem der Erzväter. Ein Widerspruch nach dieser Seite ist also innerhalb D nicht nachweisbar. Nur darin tritt in den jüngeren Schichten ein Unterschied, namentlich von der Exoduserzählung, zu Tage, dass die Mittlerschaft Moses bei der Gesetzgebung einen immer weiteren Umfang annimmt; hiess es noch Ex. 24_{8} ‚alle Worte, die Jahwe gesprochen hat, wollen wir thun', so überwiegen hier Wendungen wie ‚alles, was Mose, der Knecht Gottes, ihnen geboten hat' 2 Kg. 18_{12}, vergl. Jos. 1_{7} u. a.

In Verbindung mit der Annahme, dass das Deuteronomium zunächst nur eine Erweiterung des von Anfang an zur Sinaigeschichte gehörigen Bb sein wollte, hat Wellh. [3]) Dt. $26_{17f.}$

---

1) So Graf, Die geschichtlichen Bücher des A. Test., S. 10; Hollenberg in Stud. Krit. 1874, S. 467 f.; Horst in Rev. de l'hist. rel. XVI, S. 29 f.; vergl. dazu Steuernagel, Rahmen d. Dt., S. 28 ff.

2) Dillm., Num. Deut. Jos.², S. 265.

3) Wellh., Comp.², S. 195: »Das (nämlich Dt. $26_{17f.}$) führt auf keine andere Situation als auf Exod. 19 und Exod. 24. Das Deuteronomium be-

auf die Horebb^erîth bezogen. Auch Dillm.[1]) kann sich des Eindruckes nicht ganz erwehren, dass das היום v. 17 auf den Tag der Bundschliessung am Horeb weise. Diese Beziehung verbietet sich aber schon angesichts des oben, S. 78 gewonnenen Resultates; ihre völlige Unmöglichkeit ergiebt sich aus einer Vergleichung der anderwärts in D gebotenen Inhaltsangaben des Horebbundes mit Dt. 26 17 ff.

Die ausführlichste Darlegung der am Horeb festgesetzten Bundesbedingungen in D bietet Ex. 19 5 f. Danach ist das Verhältnis rein wechselseitig, und zwar sind

a) die Pflichten Israels (den Rechten Jahwes entsprechend)
   α) שמע בקולו, auf Gottes Stimme zu hören v. 5aα;
   β) שמר בריתו v. 5aβ;
   [*γ*) ein ממלכת כהנים und גוי קדוש zu sein v. 6a;]

b) die Pflichten Jahwes (den Rechten Israels entsprechend) sind
   α) Israel als סגלה מכל העמים anzunehmen und zu halten v. 5bα;
   β) Israel soll ihm ein ממלכת כהנים und גוי קדוש sein v. 6a.

Das Hören auf Jahwes Stimme ist allgemeiner Ausdruck für den Gehorsam gegen Gott und sein Wort[2]), wie es im Bundesgesetze und weiterhin in den Weisungen der Propheten niedergelegt ist, vergl. Dt. 18 18 ff.; Jer. 5 13 f.; 42 21. Ebenso wenig bestimmt ist die Forderung, ein ‚Königreich von Priestern' und ein ‚heiliges Volk' zu sein, die aber zugleich, und zwar dem Zusammenhange nach in erster Linie, eine Verheissung in sich schliesst, nämlich die Zusicherung eines besonderen Ehrenplatzes bei Jahwe vor allen übrigen Völkern; für גוי קדוש steht Dt. 7 6; 14 2. 21; 26 19; 28 9 עם קדוש. Der Vorrang Israels

---

trachtet sich demnach wohl ursprünglich als eine erweiterte Ausgabe des alten Bundesbuches und lässt den Mose die Gesetze und Rechte, die er auf dem Horeb empfangen hat, nicht 40 Jahre mit sich herumtragen, sondern sie sogleich dem Volke publiciren.« Vergl. aber Nachträge, S. 327 f.

1) Dillm., Num. Deut. Jos.², S. 623.

2) Vergl. Guthe, foed. Jer., S. 16 ff.

vor der Heidenwelt, die Gotte gleichfalls unterthan ist v. 5bβ, liegt auch in dem סגלה מכל העמים ausgedrückt, doch wird Israel so mehr als Gegenstand der fürsorgenden und schützenden Liebe, mit der Gott es stets geleitet, bezeichnet; Dt. 7₆; 14₂ bieten dafür עם סגלה וגו׳, 4₂₀ עם נחלה. Ein wirklich konkreter Inhalt verbindet sich nur mit der Forderung, die B^erîth Gottes zu beobachten. Nach deuteronomischem Sprachgebrauche ist unter ברית hier nichts anderes als der Dekalog zu verstehen, vergl. Dt. 4₁₃ ‚er offenbarte euch seine B^erîth, die zu thun er euch befahl, die zehn Worte'. Danach werden die beiden Tafeln, auf die er geschrieben war, לחות הברית genannt Dt. 9₉. ₁₁. ₁₅; 1 Kg. 8₉ (2 Chr. 5₁₀) nach LXX. Die Lade, in die sie gelegt werden, heisst ארון הברית (s. u.), und die Gesetzestafeln selbst werden kurzweg als הברית bezeichnet, da sie das sichtbare Unterpfand des bestehenden Bundes sind, so 1 Kg. 8₂₁ (2 Chr. 6₁₁) ‚die Lade, in der sich die B^erîth Jahwes befindet'. Der Dekalog führt diesen Namen, weil er nach der übereinstimmenden deuteronomischen Überlieferung die Grundlage und das Hauptstück des Horebbundes bildet. In ähnlicher Weise wird Dt. 4₂₃ ‚hütet euch, dass ihr nicht die B^erîth Jahwes, eures Gottes, vergesset,' unter ברית das im Dekalog enthaltene Bilderverbot verstanden, weil dem Verfasser dieses Kapitels darin der Inhalt der ganzen Bundschliessung aufzugehen schien. Allerdings steht dieser Ausdruck Ex. 19₅ verfrüht, da die B^erîth noch nicht abgeschlossen ist, aber dem deuteronomistischen Schreiber jener Verse war er so geläufig, dass er ihn auch hier schon anwendet. Die Darstellung lehnt sich, wie oben gezeigt wurde, an die elohistische Dekalogreihe an, doch ist die Prägung der Ausdrücke (עם) סגלה, ממלכת כהנים und (עם) גוי קדוש D eigentümlich.

Der Horebbund ist also derjenige Akt, durch den Jahwe die Erwählung Israels aus der Menge der Völker zu seinem Eigentumsvolke für alle Zeiten gesichert und sein weiteres Verhalten zu ihm auf den festen Boden des Rechtes gestellt hat — insoweit ist der Bund eine Wiederaufnahme der Erzväterb^erîth —, andrerseits aber hat er auch das Verhalten

Israels ihm gegenüber an eine bestimmte gesetzliche Norm, das Zehnwort, gebunden. Die elohistische Dekalogschicht hat nun, in der richtigen Erkenntnis, dass das von ihr gebotene Zehnwort als Grundlage des gesamten religiösen Verhältnisses nicht recht ausreichend sei, von Anfang an daran die Mitteilung von weiteren Satzungen und Rechten seitens Gottes geknüpft Ex. 24_{12}, die aber mehr als Anhang zur Horebb^e^rîth, als nähere Ausführung der im Zehnwort niedergelegten Hauptsatzungen betrachtet wurden. In D sind sie Gegenstand einer besonderen Bundschliessung geworden.

III. Der Bund Gottes mit dem Volke im Lande Moab.

Mit unverkennbarer Absichtlichkeit wird der Moabbund Dt. 28_{69} vom Horebbunde als ein gesonderter und ihm ebenbürtig zur Seite stehender Akt unterschieden, vergl. ‚das sind die Worte des Bundes, den Mose auf Befehl Jahwes mit den Israeliten im Lande Moab geschlossen hat, abgesehen von dem Bunde, den er am Horeb mit ihnen geschlossen hat‘. Es ist nun sehr auffallend, dass weder in D^1 noch in den einleitenden Kapiteln noch in irgend einer anderen alttestamentlichen Schrift dieses Bundes gedacht wird. Die Stellen, an denen er erwähnt wird, gehören ausschliesslich D^s an, es sind ausser der angeführten Stelle noch Dt. $29_{8.\,11.\,13.\,20}$ und 26_{17-19}. Auch vermisst man eine Erzählung von dem Vorgange des Bundesschlusses, die wohl schwerlich, wie Dillm. meint, bei einer Redaktion verloren gegangen ist. Ein Grund für ihren Wegfall lässt sich wenigstens nicht ersehen, da sie nicht gestört, sondern nur dazu gedient hätte, Unklarheiten zu beseitigen. Auf eine Reihe weiterer Schwierigkeiten hat Horst[1]) hingewiesen und dabei zugleich den Versuch gemacht, das Problem zu lösen. Dem Beispiele von d'Eichthal und Vernes folgend, sondert er eine Anzahl »Bundesfragmente« aus, und zwar 26_{17-19}; $27_{9\,f.}$ und Kap. 29; diese haben, so legt er dar, ein Stück für sich gebildet, da in ihnen von einem Bunde

1) Horst in Rev. de l'hist. rel. XVII, S. 4 ff.

Gottes mit Israel gehandelt wird, der weder mit dem Horebbunde identisch noch auch eine Erneuerung desselben ist. Sie stehen darum mit dem sie umgebenden Texte, namentlich mit Dt. 5, in offenem Widerspruche; denn dort wird der Bund am Horeb als einziger und ausschliesslicher erwähnt. Jener Bund aber, dessen Abschluss nach Kap. 29 noch bevorsteht, nach 26_{17-19} bereits geschehen ist, scheint gleichfalls an den Sinai zu weisen (vergl. Wellh.). Erst durch eine spätere Redaktion wurde dieses Stück, freilich verstümmelt, mit Weglassung aller näheren Verhältnisse, unter denen der Bund geschlossen war, in den jetzigen Zusammenhang eingearbeitet. Da man nun die Schwierigkeit des Nebeneinanders dieser Fragmente und des übrigen Kontextes empfand, suchte man zu vermitteln, vergl. 28_{69}. Daran schliesst Horst die von ihm selbst als »sehr gewagt« bezeichnete Vermutung, dass die Bundesfragmente ursprünglich den Rahmen zu einem besonderen Gesetzeskorpus gebildet hätten, das in das schon vorhandene deuteronomische Gesetzbuch eingearbeitet worden sei. Danach wäre das Deuteronomium aus einer Gesetzessammlung, die sich anschloss an Kap. 5 und mit Kap. 28 abschloss, und einer zweiten, deren Rahmen die Bundesfragmente bildeten, zusammengesetzt.

Diese letzte, in der That sehr gewagte Vermutung hat nicht mehr wie alles gegen sich; denn es lässt sich weder erweisen, dass die Bundesfragmente von Anfang an mit einem besonderen Gesetzeskörper, den man aus Dt. 5—26 herausschälen und dessen Zugehörigkeit zu diesen Fragmenten man feststellen könnte, verbunden gewesen sind, noch auch, dass sie überhaupt je in der Weise, wie Horst annimmt, selbständig existiert haben. Aber auch der Gegensatz zur Horebbund-Überlieferung ist nicht so ausschliessender Art, wie ihn Horst darstellt, wenngleich zugestanden werden soll, dass hier Unebenheiten vorhanden sind. Bei der Darlegung der Bundesabmachungen $26_{18\,f.}$ wird zweimal mit einem כאשר דבר [לך] auf eine frühere, dem Inhalte dieser Verse entsprechende Äusserung Jahwes hingewiesen, vergl. auch 28_{9}; 29_{12}. Damit kann aber nur die Gottesoffenbarung am Horeb gemeint sein, und mit Recht beziehen Dillm. und auch Horst 26_{18} auf Ex. 19_{5} und v. 19

auf Ex. 19 6. Die Bundesfragmente setzen also einen früheren Bund voraus, der dem von ihnen behandelten in den wesentlichsten Punkten entsprach; der letztere will, so scheint es, nur eine Weiterführung jenes früheren sein. Dasselbe Verhältnis stellt sich bei einem Vergleiche der beiden deuteronomistischen Bundesschilderungen Dt. 26 17–19 und Ex. 19 5f. heraus. Nach Dt. 26 17–19, welche Verse mit Recht als Darlegung der Bedingungen des Moabbundes betrachtet werden, sind

a) die Pflichten Israels (den Rechten Jahwes entsprechend)
   α) Jahwe soll sein Gott sein v. 17 bα, die Hauptforderung in D;
   β) הלך בדרך יהוה v. 17 bβ;
   γ) שמר חקיו ומצותיו ומשפטיו v. 17 bγ; zusammenfassend steht dafür v. 18 b שמר כל מצותיו, s. aber Anm. 1;
   δ) שמע בקולו v. 17 bδ;

b) die Pflichten Jahwes (den Rechten Israels entsprechend)
   α) Israel soll ihm עם סגלה sein v. 18 a, die Hauptverheissung in D [1]);
   β) er will es über alle Völker erheben zu Preis, Ruhm und Ehre v. 19 a;
   γ) es soll ihm ein עם קדוש sein v. 19 b.

V. 17 enthält den für Israel verpflichtenden, vv. 18f. (ohne v. 18 b) den verheissenden Teil. Dieser Zusammenhang scheint mir so klar, dass irgend welche weiteren Anderungen und Umstellungen bei diesen Versen unangebracht sind [2]). Das Bundesverhältnis ist also ein wechselseitiges, das zeigt auch das sich entsprechende את יהוה האמרת היום v. 17 a und ויהוה האמירך היום

---

1) V. 18 b zerreisst den Zusammenhang des verheissenden Teiles. Die Forderung „alle seine Gebote zu beachten" ist eine unnötige Wiederholung von v. 17 bγ und passt nicht zu ihrer Umgebung. Dieser Halbvers ist erst später hier hereingeraten.

2) Die Ausscheidungen, die Steuernagel, Rahmen d. Deut., S. 38 f. in diesen Versen vornimmt, sind unberechtigt, da wir hier D^{s} vor uns haben; namentlich ist die Umstellung von v. 19 a β. b hinter v. 17 eine böse Verschlimmerung, die auf einer Verkennung des ganzen Zusammenhangs beruht.

v. 18aα. Die Fassung dieser einleitenden Formeln bietet Schwierigkeiten. Sieht man auf den Inhalt der dazugehörigen Aussagen, so ist die Deutung von Dillm. ‚was Jahwe anbetrifft, so lässest du heute (durch mich) sagen, dass er dir zum Gott sein soll' und ‚Jahwe lässt dich (d. i. von dir) heute (durch mich) sagen, du sollst ihm zum Eigentumsvolk sein' im Rechte; sieht man nur auf das Sprachliche, so verdient die von Steuernagel ‚den Jahwe hast du heute erklären lassen' und ‚Jahwe hat dich heute erklären lassen'[1]) den Vorzug. Angesichts der Abweichungen, welche die alten Übersetzungen an dieser Stelle bieten, ist es mir aber überhaupt fraglich, ob MT die richtige und ursprüngliche Lesart hat. LXX liest *τὸν Θεὸν εἵλου σήμερον εἶναί σου Θεόν* und *καὶ Κύριος εἵλατό σε σήμερον*, Vulg. hat eligere, Targ. ‚aussondern'. Das aber führt viel mehr auf Formen von ברה ‚erwählen' 1 Sam. 17₈ als von אמר (aus החברת Hithp. konnte sehr leicht האמרת, aus החברך : האמירך werden), und solche würden auch dem Sinne nach ungleich besser passen; das emphatisch am Anfange stehende את יהוה gewinnt dann ein viel ausdrucksvolleres Gepräge.

Vergleicht man nun die hier gegebene Darlegung mit Ex. 19₅f. (s. o., S. 130), so fällt zunächst auf, dass aα und β in Ex. 19 fehlen, indes bringen beide nichts irgendwie Neues; aδ entspricht wörtlich aα dort. Ebenso decken sich bα hier und dort; bβ führt lediglich das Ex. 19 stehende מכל העמים näher aus, und bγ entspricht bβ dort, nur fehlt hier der Ausdruck ממלכת כהנים. Eine wesentliche Abweichung dagegen bietet aγ im Vergleiche zu aβ oben: dort heisst es שמר בריתו, hier שמר חקיו ומצותיו ומשפטיו, d. h. dort besteht die gesetzliche Basis allein aus dem Dekaloge, hier aus einer Reihe von Satzungen, Geboten und Rechten, also aus einem umfänglicheren Gesetzeskörper; gemeint ist das deuteronomische Gesetzbuch Dt. 12—26. Beide Bünde stimmen also nach Form und Inhalt überein, nur ist das gesetzliche Stück des zweiten viel

1) Sprachlich unmöglich ist die von Wellh., Comp.², S. 195 gewählte Fassung ‚dem Jahwe hast du heute sagen lassen' und ‚Jahwe hat dir heute sagen lassen'; als sachlich unhaltbar erweist sich die von Marti in Hl. Schrift. A. Test. gegebene, bei der Inhalt und Einleitung der einzelnen Bundesaussagen in Widerspruch stehen.

breiter angelegt; er giebt sich damit als Fortsetzung und Ergänzung zu jenem.

Dieser Sachverhalt musste erst erschlossen werden, denn in den in Frage kommenden Stücken tritt er nicht mit voller Deutlichkeit hervor. Es zeigt sich in ihnen vielmehr ein merkwürdiges Schwanken, und die Ausführungen Horsts haben aufs beste dargethan, auf welch' unsicheren Grund man gerät, sobald man versucht, den Berichten über den Moabbund unbefangen näher zu treten. Aber zur Erklärung dieses Umstandes braucht es nicht so abenteuerlicher Annahmen, wie sie die neuere französische Schule liebt. Das schemenhafte Wesen des Moabbundes erklärt sich zur Genüge aus dem Umstande, dass er nur eine geschichtliche Fiktion, ein Abbild der Horebb^{e}rîth ist, der, ohne einen Rückhalt an der alten Überlieferung zu haben, seine Entstehung nur doktrinären Bedenken spätdeuteronomischer Kreise verdankt. Die eine Bundschliessung am Horeb wurde in zwei zerlegt, um so das deuteronomische Gesetz, das zunächst nur die Grundlage des josianischen Bundes war, aber von Anfang an mit dem Anspruche auftrat, aus mosaischer Zeit zu stammen, zur Basis eines in der Urzeit mit Gott eingegangenen Bundes zu machen. Da der Platz am Horeb durch Bb bereits besetzt war, so wurde er an das Ende des Wüstenzuges, nach Moab verlegt. Die Erzählung über seinen Abschluss ist nicht von einem Redaktor unterdrückt worden, sondern es hat aller Wahrscheinlichkeit nach eine solche niemals schriftlich gegeben [1]).

Nach Kapp. 27 ff. war auch eine Ala an diesen Bund geknüpft. Wie 29$_{20}$ aussagt, ist sie bereits aufgezeichnet [2]); sie

1) Ein weiterer kleiner Zug, an dem der sekundäre Charakter der Moabbundstücke zu Tage tritt, zeigt sich Dt. 29$_{13\,f.}$ verglichen mit 5$_{2\,f.}$; hiess es dort, dass der Bund nicht mit den Vätern, sondern mit der lebenden Generation geschlossen worden sei, so heisst es hier in einer für sekundäre Schriftstellerei charakteristischen Ausführlichkeit „aber nicht mit euch allein schliesse ich diesen Bund und diese Ala, sondern sowohl mit denen, die heute mit uns hier vor Jahwe, unserem Gotte, stehen, als auch mit denen, die heute nicht mit uns hier anwesend sind", d. h. mit den zukünftigen Geschlechtern.

2) Das הכתובה ist auf אלות zu beziehen, wie auch die alten

muss also im Vorherstehenden enthalten sein. Nun ist Kap. 29, ebenso wie Kap. 30, eine vom Standpunkte des Exils aus geschriebene Ausführung der in Kap. 28 niedergelegten Gedanken, Kap. 28 aber ist auch keine Ala im technischen Sinne, sondern vertritt nur die Stelle einer solchen; sie dürfte nur Flüche in der Form von Selbstverwünschungen enthalten, während sie auch Verheissungen, diese sogar an erster Stelle, bringt. Dagegen könnte der zwölffache Fluch 27 14–26 als die zugehörige Ala angesehen werden, und offenbar will er es sein; die Leviten sprechen jeden Fluch einzeln vor und durch ein Amen eignet ihn sich das Volk an, es ist also eine Selbstverfluchung in der durch die späteren Formen des Kultus gebotenen Weise. Hier ist aber der Inhalt nicht günstig. Die zu Grunde gelegten Gesetze sind nicht spezifisch deuteronomisch, sondern erinnern zum Teil sogar an das Heiligkeitsgesetz. Das Verbot der Anfertigung von Schnitz- und Gussbildern steht als hauptsächlichstes voran, was diese Verse auf eine Stufe mit Dt. 4 9 ff. stellt. Die Einleitung dazu, vv. 11—13, setzt Kap. 28 voraus, denn auch hier ist die Reihenfolge erst Segen, dann Fluch, entsprechend 28 1–14 und 15–68. Dt. 27 11–26 ist also jüngeren Ursprungs. Nicht ausgeschlossen ist aber, dass sich die Ala 27 14 ff. an einen älteren Bericht angelehnt hat, den sie zu ersetzen strebt, und nicht unmöglich wäre es, dass dieser die Ala enthielt, die sich ursprünglich an den josianischen Bund angeschlossen hat und die später auf den Moabbund übertragen wurde (s. u.).

IV. Ein wichtiger Unterschied von den Anschauungen der älteren Zeit, wie sie in Kapp. I und II dargelegt sind, zeigt sich hier sofort darin, dass die drei vorerwähnten Bünde nicht mehr zusammenhangslos nebeneinander stehende Kundgebungen Gottes sind, sondern ein in sich geschlossenes Ganze bilden. Eine fortlaufende Linie führt von dem Erzväterbunde zum

---

Versionen richtig thun, »sei es, dass sie אלת hatten, sei es nach Analogie der Ges. 148 1; 146 3 [25. Aufl.: § 145, 3] verzeichneten Fälle« (Dillm.). Zu einer eigentümlichen Fassung von ברית ist Kleinert, Deut., S. 34 f. Anm. durch die unrichtige Beziehung des הכתובה auf ברית gekommen.

Horeb- und Moabbunde hin, sie setzt sich fort bis in die Gegenwart der Verfasser von D und mündet aus in unabsehbarer Zukunft. Allmählich sich entfaltend baut sich so das Verhältnis Jahwes zu Israel nach seinen beiden Seiten hin, nach der der Verheissung wie der Forderung, auf immer breiterer Grundlage auf. Aus den von der alten Überlieferung gebotenen göttlichen B^{e}rîthschlüssen haben sich zwei, die in besonderem Bezuge zur Geschichte des Volkes standen, herausgehoben. Als erster kam der Erzväterbund in Betracht, der nunmehr die Stelle einnahm, die in der älteren prophetischen Litteratur die Herausführung aus Ägypten innegehabt hatte als derjenige Akt, an dem die Liebe Gottes zu Israel sich zum ersten Male offenbarte. Der Zeitpunkt der Begründung des religiösen Verhältnisses war damit um mehr als ein halbes Jahrtausend in der Geschichte zurückverlegt. Zugleich aber war damit die Liebe, die Jahwe zu seinem Volke empfand, von ihrem ersten Eintreten in die Erscheinungswelt an in scharf begrenzte Bahnen gelenkt worden, vergleichbar einem Springquell, dessen Strahl gleich bei seinem Durchbruche aufgefangen und in eine feste, sich stetig gleichbleibende Form gefasst wird. Diese Form war die der B^{e}rîth. An jene erste Kundgebung schloss sich als nächste der Horebbund, Verbindungslinien zwischen ihnen wurden gezogen, eine dritte kam hinzu in Gestalt des Moabbundes: so entstand ein *System heilsgeschichtlicher Bünde*, das in D^{s} vollentwickelt vorliegt. Wie auf drei mächtigen Säulen, so ruht auf diesen drei Bünden das gesamte Gebäude des religiösen Verhältnisses.

Wo sind nun die treibenden Kräfte zu suchen, die diese Systematisierung der Heilsgeschichte, von der weder in J noch in E etwas zu verspüren war, zustande gebracht haben?

Durch die Propheten des 8. Jahrhunderts, besonders durch Jesaia, war die Anschauung geschaffen, dass Gottes Walten mit Israel sich nach einem seit lang her feststehenden Plane vollziehe. War auch ihr Blick zunächst auf die Ereignisse ihrer Zeit gerichtet, so zog die von ihnen vertretene Geschichtsauffassung doch ihre Kreise nach rückwärts. Die Vergangenheit Israels wurde dadurch unter den Gesichtspunkt der Heils-

geschichte gerückt, in deren Verlaufe sich jedem, der sehen wollte, die leitende und schützende Hand Jahwes offenbarte; man referierte nicht mehr bloss über sie, sondern man reflektierte darüber. Im weiteren Verfolge der Bahnen Jesaias wurde nun zunächst jenes ‚von fern her‘ geschichtlich festgelegt, und die Tradition bot dazu als nächstliegende Punkte die beiden feierlichen Bundschliessungen Gottes mit Abraham und mit Israel am Horeb. Der Gedanke, diese beiden Ereignisse in Wechselbeziehung zu setzen, konnte erst seit dem Vorhandensein der Dekalogschicht aufkommen, denn solange man als Inhalt der Sinaibᵉrîth die Stiftung der Gotteslade ansah, fehlte jede innere Verbindung. Erst als der Horebbund in seinem Zehnworte die Grundlage des religiösen Verhältnisses bot, lag es nahe, ihn mit der Bᵉrîth Gottes an Abraham, den Stammvater des Volkes, in Beziehung zu setzen und diese als Vorstufe zu jenem zu verstehen. Dieser Gedanke mag in dem Kontinuitätsbegriffe, der in der Form der Bᵉrîth zum Ausdrucke kommt, weitere Nahrung gefunden zu haben, zumal beide Bünde auf dasselbe Objekt hinzielten. Als frühester Zeitpunkt für die Verknüpfung beider ergiebt sich danach $\pm$ 700 v. Chr.[1]).

Die Verschwisterung mit dem wesentlich verschiedenen Horebbunde ist aber für die Abrahambᵉrîth nicht ohne Einfluss geblieben.

Der Reiz des persönlichen Charakters jener Zuwendung, der über der älteren Erzählung ausgebreitet liegt, ist hier fast ganz abgestreift und aus ihr eine offizielle Kundgebung von weitgehender heilsgeschichtlicher Bedeutung geworden, bei der Abraham mehr nur als Stammvater des späteren Israel in Betracht kommt. Dafür ist aber mit der religiösen Bedeutung der Umfang des Bundes gewachsen, wie die oben, S. 125 ff. aufgezählten Abweichungen von der alten Überlieferung zeigen. Sämtliche Erweiterungen sind durch das Bestreben hervorgerufen, ihn in Beziehung zum Horebbunde zu setzen. So krystallisierten sich all' die einzelnen, den verschiedenen Erzvätern zuteil gewordenen göttlichen Zusagen, soweit sie Bezug auf ihre Nachkommen

---

1) S. oben, S. 95.

hatten, an dieser einen Stelle an, die damit zum Ausgangspunkte für das weitere Verhalten Jahwes zu Israel wurde. Nur nach einer Seite hin liess dieser Bund einen Mangel empfinden: er war einseitig verheissender Art und unterschied sich dadurch wesentlich von dem ihm folgenden Horebbunde, der vor allem Forderungen seitens Gottes zum Inhalte hatte. Wie sehr aber in damaliger Zeit gerade auf diesen Teil des Bundesverhältnisses Gewicht gelegt wurde, wird sich aus dem Folgenden ergeben. In der That wird in D ein genereller Unterschied zwischen beiden Bünden gemacht, wie Dt. 5_{3} f. zeigt, eine Stelle, die dadurch erst in die rechte Beleuchtung gerückt wird. Der Ton ruht nicht allein auf dem אבתינו, sondern ebenso auf dem am Schlusse der ersten Vershälfte stehenden הזאת, und der Sinn ist: diesen, d. h. einen solchen Bund wie den Horebbund hat Jahwe mit den Erzvätern (noch) nicht geschlossen, sondern mit uns. Worin die Gegensätzlichkeit besteht, ergiebt sich aus der Einleitung v. 1 ‚höre, Israel, die Satzungen und Rechte . . ., die ihr lernen und beobachten sollt, sie zu thun‘, sowie vor allem aus dem unmittelbar Folgenden, dem Dekaloge; sie liegt demnach in dem fordernden Charakter des zweiten Bundes. D stellt damit offenbar einen Fortschritt von jener Beᵉrîth zu dieser fest und sieht erst in der zweiten die volle Entfaltung des Bundesbegriffs, der ihm für das religiöse Gebiet vorschwebt. Im Zusammenhange hiermit steht wohl auch die im Verhältnis zu der häufigen Erwähnung auffallend seltene Bezeichnung des Erzväterbundes als ברית.

So brachte der Horebbund eine wichtige Ergänzung zum Schwur an die Erzväter, und nicht bedeutungslos ist es, dass bei der Darlegung seines Inhaltes Ex. 19_{5} f., ebenso wie bei der des Moabbundes Dt. 26_{17} ff. der für Israel verpflichtende Teil voransteht. Erst jetzt ist das religiöse Verhältnis zu dem geworden, was es nach D sein soll: ein wechselseitiges, auf Pflichten und Rechten beruhendes Bundesverhältnis. Die dafür charakteristische Formel in D, die wir kurz als Bundesformel bezeichnen, ist ‚Ich will dein Gott sein und du sollst mein Volk sein‘; sie lehnt sich an Hos. 1_{9}; 2_{25} an und enthält in ihrer

ersten Hälfte deutlich eine Forderung. So lautet in dem elohistischen, mit D wahlverwandten Dekaloge das erste Gebot ‚ich, Jahwe, bin dein Gott‘ [1]), und in ganz D gilt als die Grundforderung des Bundes, keinen anderen Göttern zu dienen als Jahwe allein, vergl. z. B. 2 Kg. 17 35 f. ‚und Jahwe schloss mit ihnen eine Bᵉrîth und befahl ihnen: ihr sollt keine anderen Götter fürchten ... ausser Jahwe‘ u. o. Ferner folgt Jer. 7 23 auf das Gebot, auf Gottes Stimme zu hören, als sein Inhalt והייתי לכם לאלהים [2]). Auch ein Blick auf den Sprachgebrauch von ברית lehrt, dass die Idee der Forderung seitens Jahwes darin überwiegt, vergl. die häufige Verbindung צוה ברית und Anderes (s. u.). Der Gedanke, Gotte Leistungen schuldig zu sein, überwog also in D den an die von ihm empfangenen Verheissungen. Man hat darin die Folge einer Reaktion zu sehen, die sich gegen den religiösen Liberalismus, wie er im 7. Jahrhunderte, namentlich unter Manasse, in Israel das Szepter geführt hatte, wendete, vergl. 2 Kg. 21 11 ff.; 24 3 und die Glosse בגלל מנשה Jer. 15 4 b. Das Band mit Jahwe, das bedenklich gelockert war, suchte man wieder fester zu knüpfen und die Gewissen zu schärfen, indem man auf das hinwies, was Jahwe seit alters von Rechtes wegen zu beanspruchen habe. Eine tiefe Sehnsucht nach Frieden mit Gott macht sich in der damaligen Zeit bemerkbar. Während in den Reden des Hosea und Jesaia der Wunsch nach Frieden mit der umwohnenden Völkerwelt entgegentritt, vergl. Hos. 2 20 f.; Jes. 9 5 f.; 11 6 ff., erklingt aus den Prophetien Jeremias ein Verlangen nach Versöhnung (שלום) mit Gott. Die Stimmen der volkstümlichen Propheten, die immer ‚Frieden, Frieden‘ verkündigen Jer. 4 10; 6 14 u. a., kamen gewiss der Stimmung breiterer Schichten des Volkes entgegen; die drohende Wetterwolke im Norden hatte zur endlichen Umkehr gemahnt. Das ist der Geist, aus dem die josianische Bundesreform geboren wurde. Der erste Anstoss zu

---

1) So richtig Valeton in ZatW XII, S. 254 Anm.

2) Der Nachsatz beginnt erst mit ואתם (anders Giesebrecht, Jer., z. St. und Rothstein in Hl. Schrift A. Test.); so wird auch die Gliederung des Verses eine bessere: auf je zwei Vorderglieder folgt je ein verheissender Schlusssatz.

diesen Gedanken ist in dem Schosse einer kleinen Gemeinde von Frommen zu suchen, wie sie seinerzeit Jesaia um sich geschart hatte. Nicht einzelne religiöse Genies wie im 8. Jahrhunderte sind es gewesen, die hier bestimmend und fördernd eingegriffen haben, sondern innerhalb jener Kreise ist in der Stille eine Nachfrucht prophetischer Ideen erwachsen, die den Bundesgedanken zur Reife gebracht hat. In seinen Elementen schon früher vorhanden, tritt er in der oben beobachteten Geschlossenheit erst seit 621 v. Chr., dem Jahre des josianischen Bundesschlusses, hervor [1]). Dieses Zusammentreffen ist unmöglich zufällig. Vielmehr lenkte sich der Blick von dieser B^erîth unwillkürlich zurück auf die grossen Bünde der Vergangenheit, an die er anknüpfte und die dadurch mit einem Male in den Brennpunkt des religiösen Interesses gerückt wurden. Als letzter Trieb setzte sich dann der Moabbund, jenes schattenhafte Nebenprodukt der Horebb^erîth, an, der die gesetzliche Basis des Bundes am breitesten entfaltete.

Nicht zu verkennen ist dabei, dass in D noch die rein historische Betrachtung vorherrscht, wonach das religiöse Verhältnis auf einzelnen, als geschichtlich vollzogen gedachten Bünden beruht. Erst hieraus abgeleitet ist die andere, dass das Verhältnis selbst als Bund vorgestellt wurde; die Ansätze dazu treten indes schon in D, namentlich in den jüngeren Schichten, merklich hervor. Sie war nur möglich bei einem völligen Absehen von den gegebenen geschichtlichen Substraten, und ein solches wurde begünstigt durch den B^erîthbegriff. Hinter der Dreiheit der historischen Bundesschlüsse erkannte man mehr und mehr die Einheit der ihnen zu Grunde liegenden und in ihnen sich erschliessenden, ewig gleichen Heilsabsicht Gottes, deren dreifaltige Offenbarung nur in einer Anpassung Jahwes an den zeitlichen Verlauf der Geschichte begründet war. So wird in den Rückweisungen stets nur von ‚dem Bunde' gesprochen, den Jahwe mit Israel eingegangen ist, nie von ‚den Bünden', und bei vielen Stellen ist, worauf Valeton [2]) mit Recht aufmerksam macht, eine bestimmte ge-

---

1) S. hierzu unten, S. 150 ff.

2) Valeton in ZatW XII, S. 251.

schichtliche Beziehung kaum mehr möglich, oder besser wohl, gar nicht mehr am Platze, so Dt. 17_{2}; $31_{16.20}$; Jos. $7_{11.15}$; 23_{16}; Ri. $2_{1.20}$; 1 Kg. 11_{1}; $19_{[10].14}$; 2 Kg. $17_{15.35.38}$; 18_{12}. Auch an dem Sprachgebrauche von ברית tritt es deutlich zu Tage, denn in demselben Masse, wie der einzelne geschichtliche Bundesakt an Selbständigkeit verlor, bekam ברית eine veränderte und mehr abstrakte Bedeutung. Zwar findet sich die Verbindung כרת ב׳ noch ziemlich häufig vom Bundesschlusse gesagt, so mit את verbunden Dt. 5_{3}; $28_{69(2)}$; 29_{13}; 31_{16}; 2 Kg. $17_{15.35.38}$, mit עם Dt. 4_{23}; 5_{2}; 9_{9}; $29_{11.24}$; 1 Kg. 8_{21} — beides unterschiedslos, aber eine starke Lockerung in der Bedeutung ist eingetreten. Verbindungen wie ‚die Lade, in der sich die B^e^rîth Jahwes befand, welche er mit unseren Vätern abgeschlossen hat' 1 Kg. 8_{21} (2 Chr. 6_{11}) oder ‚die Tafeln der B^e^rîth, die Jahwe mit euch geschlossen hat' Dt. 9_{9} wären in älterer Zeit nie möglich gewesen. כרת ב׳ nähert sich hier bedenklich der Bedeutung von צוה ב׳, das ihm in D den Rang streitig macht; letzteres begegnet, und zwar teils mit eingeschobenem לעשות, um die noch als hart empfundene Verbindung zu mildern, teils ohne dasselbe Dt. 4_{13}; Jos. 7_{11}; 23_{16}; Ri. 2_{20}; 1 Kg. 11_{11}. Der Gedanke an den Abschluss des Bundesritus ist bei כרת ב׳ in den Hintergrund getreten gegenüber dem anderen, dass der Bundesschluss zu Leistungen an Jahwe verpflichtet. So greifen jetzt Zusammenstellungen von ברית mit Ausdrücken wie חק 1 Kg. 11_{11}; 2 Kg. 17_{15} Platz. Auch die sonstigen Verbindungen mit ברית zeigen die ausgesprochene Neigung nach dieser Seite hin. Weniger kommen hier die von Gott gebrauchten Wendungen נשבע ב׳ Dt. 4_{31}; 7_{12}; 8_{18} und הגיד ב׳ Dt. 4_{13} in Betracht, wenngleich auch sie darauf hinweisen, dass die Vorstellung vom Bundesschlusse im Vergleiche mit Gen. 15 und selbst mit Ex. 24 weit weniger konkret geworden und der Schwerpunkt von der äusseren Form auf den Inhalt verlegt worden ist; ebenso meinen שמר ב׳ Dt. $7_{8.9.12}$; 1 Kg. 8_{23} und הפר ב׳ (לא) Ri. 2_{1}, beide von Gott ausgesagt, den Bundesinhalt. Viel mehr zeigt es sich bei den Verbindungen mit ברית, wo der Mensch Subjekt ist; es sind dies שמר ב׳ Ex. 19_{5}; Dt. 29_{8}; 1 Kg. 11_{11} und die vielen Ausdrücke für das Über-

treten des Bundes עבר ב׳ Dt. 17$_{2}$[1]); Jos. 7$_{11.15}$; 23$_{16}$; Ri. 2$_{20}$; 2 Kg. 18$_{12}$, הפר ב׳ Dt. 31$_{16.20}$, עזב ב׳ Dt. 29$_{24}$; 1 Kg. 19$_{[10].14}$, מאס ב׳ 2 Kg. 17$_{15}$ und שכח ב׳ Dt. 4$_{23.31}$; 2 Kg. 17$_{38}$. Hier hat ברית direkt die Bedeutung einer kraft des Bundesschlusses gestellten Forderung, und zwar ist es in D vor allem die, keine fremden Götter zu verehren Dt. 17$_{2f.}$; Jos. 23$_{16}$ u. a., nach Ri. 2$_{20}$: auf Gottes Stimme zu hören, nach 1 Kg. 19$_{[10].14}$; Jahwe zu dienen und seine Propheten in Ehren zu halten, vergl. hierzu die Darlegungen der Bedingungen des Horeb- und Moabbundes oben, S. 130. 134. הפר ב׳ heisst nicht ‚den Bund brechen' in dem Sinne, dass der Mensch durch sein Verhalten eine Abänderung des einmal feststehenden Heilsplanes herbeiführen könne; denn die Macht, das Verhältnis zu lösen, steht nur bei Gott, der sie aber um seiner den Vätern gegebenen feierlichen Zusage willen nicht ausübt Ri. 2$_{1}$. הפר ב׳ besagt beim Menschen nichts anderes als ‚die Bundessatzungen durchbrechen, verletzen'.

Eine noch weiter gehende Zersetzung der ursprünglichen Bedeutung von ברית tritt Jos. 7$_{11}$ ‚sie haben meine Bᵉrîth übertreten, die ich ihnen geboten habe', wo das Banngebot, und Dt. 4$_{23}$, wo das Verbot des Bilderdienstes ins Auge gefasst ist, entgegen. Es handelt sich hier um einzelne Stücke des dem Bunde zu Grunde gelegten Gesetzes, an der ersten Stelle um das Gebot Dt. 20$_{16ff.}$ (nicht um Ex. 20$_{15}$, wie Dillm. fälschlich annahm), an der zweiten um die dekalogische Bestimmung Dt. 5$_{8f.}$; Ex. 20$_{4f.}$ Der Ausdruck ist nicht scharf genug, um sagen zu dürfen, dass ברית hier wirklich ein einzelnes Bundesgesetz bezeichnet; es wird aber hier der Weg gezeigt, auf dem es schliesslich dazu gekommen ist. Der Kontinuitätsbegriff der Bᵉrîth bewirkte, dass nicht nur die einzelnen Bünde, sondern auch deren einzelne Gebote als so solidarisch angesehen wurden, dass die Verletzung eines davon auch die des Ganzen im Gefolge hatte. So kam es, dass der Name für das Ganze auch auf seine einzelnen Teile übertragen wurde, und der jakobische Satz ‚So jemand das ganze Gesetz hält und

---

1) Dt. 29$_{11}$ steht עבר בב׳ wie 2 Kg. 23$_{3}$ עמר בב׳ in dem Sinne ‚in die Bᵉrîth eintreten'.

sündigt an einem, der ist's ganz schuldig' hat hierin seine Wurzel. Nach einer doppelten Richtung hin verzweigt sich also der Sprachgebrauch von ברית nach Loslösung von der Bundesschlusshandlung: auf der einen Seite wird es Bezeichnung des religiösen Gesamtverhältnisses, auf der anderen Ausdruck für die einzelne Bundessatzung.

Die Verschiedenheit der in der deuteronomischen Schicht herrschenden Bundesvorstellung von den Anschauungen der alten Propheten ist der Hauptsache nach bereits in Kap. III skizziert.

Es liegt in der Bundesidee der dauernde Bestand und die Stetigkeit des religiösen Verhältnisses gewissermassen objektiviert vor. Aus dem barmherzigen und heiligen Gotte bei Hosea und Jesaia ist Jahwe nunmehr zu dem geworden, der ‚die Barmherzigkeit und die B^{e}rîth bewahrt'. Klarer als durch die Hinzufügung dieses ברית konnte der Unterschied von der altprophetischen Auffassung wahrlich kaum ausgedrückt werden.

Die Verbindung שמר הברית והחסד, überhaupt die Zusammenstellung von ברית und חסד, findet sich zuerst im Deuteronomium, und zwar ist Dt. 7_{12} die einzige Stelle, wo sie Bezug auf eine bestimmte geschichtliche B^{e}rîth, den Erzväterbund, hat. Sie ist also wohl erst im Laufe des 7. Jahrhunderts geprägt worden. An allen übrigen Stellen ist שמר הברית והחסד formelhafter Bestand von Doxologien, um die Festigkeit und Treue Jahwes gegen seine Knechte, die seine Gebote bewahren, zu preisen Dt. 7_9 (parallel damit steht hier האל הנאמן); 1 Kg. 8_{23} (2 Chr. 6_{14}); Neh. 1_5; 9_{32}; Dan. 9_4. Der Zusatz לאהביו ולשמרי מצותיו begegnet Dt. 7_9; Neh. 1_5; Dan. 9_4, לעבדיך ההלכים לפניך בכל לבם 1 Kg. 8_{23} (2 Chr. 6_{14}), nur Neh. 9_{32} fehlt ein solcher. Man sah also in der allein von Jahwes Willen bestimmbaren göttlichen Huld (חסד) nicht die genügende Gewähr für den fortdauernden Bestand der göttlichen Zuwendung. Das im 7. Jahrhunderte hervortretende ausserordentlich vertiefte Schuldgefühl Jahwe gegenüber bedurfte eines stärkeren Rückhaltes gegen die göttliche Strafgerechtigkeit, als ihn der Begriff der חסד bieten konnte. Dazu kam, dass bei der fortschreitenden Entrückung Jahwes in die Höhen einer

Überweltlichkeit, die dem Menschen unzugänglich zu werden drohte, der Glaube nach einer festen Stütze verlangte, die ihm die stete Nähe Gottes trotz seiner Transzendenz sicherte. Beides fand man in der Vorstellung von einer zwischen Gott und Israel bestehenden B^eríth. Auf sie konnte man sich berufen sowohl gegenüber dem göttlichen Zorne als auch bei der Bitte um Hilfe.

Bedeutet nun der Sieg der B^eríthvorstellung einen Fortschritt gegen früher?

Gewiss ist, dass dadurch das Vertrauen auf Jahwe eine Steigerung erfahren hat, namentlich in den weiten Kreisen des Volkes, die ihm teilweise entfremdet waren und in denen, wie es scheint, die Bundesvorstellung schnell Boden gewonnen hat (s. u.). Das Volk liebt konkrete Grössen für seinen Glauben.

Rein religiös betrachtet, ist sie aber ein Rückschritt von der Höhe prophetischer Gotteserkenntnis herab. Ein Glaube ist um so wertvoller, je geringerer realer Grundlagen er bedarf. Darum steht uns der Glaube jener Propheten so hoch und darum hat er Jahrtausende hindurch seine befruchtende Kraft bewährt, weil er nicht auf äussere Stützen gestellt ist, sondern allein auf dem in ihnen lebendigen Gottesbewusstsein beruht. Diese Stufe religiöser Erkenntnis war freilich nur den wenigsten zugänglich, für die Volksmasse war sie unfassbar, unerreichbar. Der Versuch, auch sie dazu emporzuheben, wie er in einzelnen vom prophetischen Geiste ergriffenen Kreisen gemacht wurde, endigte in der Bundesvorstellung: sie stellt einen Kompromiss dar zwischen den prophetischen Idealen und dem Fassungsvermögen der breiten Volksschichte.

Fünftes Kapitel.

Die Bundesvorstellung bei Jeremia, Ezechiel und Deuterojesaia.

I. In merklichem Abstande von den Schriften der älteren Propheten bietet das Buch Jeremia ברית im Ganzen 24mal: 3_{16}; $11_{2.\ 3.\ 6.\ 8.\ 10}$; 14_{21}; 22_{9}; $31_{31.\ 32\,(2).\ 33}$; 32_{40}; $33_{20\,(2).\ 21.\ 25}$; $34_{8.\ 10.\ 13.\ 15.\ 18\,(2)}$; 50_{5}, und man pflegt daraus allgemein den Schluss zu ziehen, dass für Jeremia die Bundesvorstellung die alles beherrschende religiöse Idee gewesen sei. Indes lehrt eine kritische Sichtung der aufgeführten Stellen, dass dieser Folgerung zum mindesten nicht ohne erneute Prüfung Raum zu geben ist. Als untauglich für unsere Zwecke erweisen sich zunächst $34_{8.\ 10.\ 15.\ 18}$, wo von dem Bunde zwischen Zedekia und den Jerusalemern die Rede ist (s. o., S. 37 f.), der deutlich von dem zwischen Jahwe und den Vätern v. 13 geschieden wird[1]). Sicher unecht sind $33_{20.\ 21.\ 25}$ (s. o., S. 52 f.) und 50_{5}[2]). Aber auch 3_{16}, die Erwähnung der Bundeslade, und 14_{21}, das zu dem schon von Stade[3]), wenngleich nicht mit voller Sicherheit für unecht erklärten Stücke 14_{19-22} gehört, scheinen mir nicht

---

1) So auch Valeton in ZatW XIII, S. 247; anders Guthe, foed. Jer., S. 11.

2) Zur Litteratur über die Frage nach der Echtheit, bez. Unechtheit von Kapp. 50 f. vergl von Bulmerincq, Das Zukunftsbild des Propheten Jeremia aus ʿAnathoth 1894, S. 74 f.; hinzuzufügen ist Giesebrecht, Jer., S. 246 ff.

3) Stade, GJ I², S. 676 Anm.

jeremianisch. Ferner findet sich der Wortlaut von 22 8 f. bis auf Einzelheiten Dt. 29 23 f.; 1 Kg. 9 8 f. wieder und ist aller Wahrscheinlichkeit nach erst von dort entlehnt [1]). Gegen die Echtheit und Integrität von Kapp. 30 f. sind schon seit lange Zweifel erhoben worden [2]), und Kap. 32 endlich entstammt schwerlich der eigenhändigen Niederschrift des Propheten [3]). Als völlig unbestritten jeremianisch verbleiben also von den 24 Stellen nur die fünf in Kap. 11; wir beginnen unsere Untersuchung darum mit diesem Kapitel.

Kap. 11 bezieht sich anerkanntermassen auf den josianischen Bund und die sich daran anschliessende Kultusreform des Jahres 621. Mit dem Ausdrucke דברי הברית הזאת vv. 2. 3. 6. 8, der offenbar fest geprägt ist, vergl. 2 Kg. 23 3; Dt. 28 69; 29 8, ist das deuteronomische Gesetz als die Grundlage dieses Bundes, von dem man damals schlechthin als von הברית הזאת redete, gemeint. Das eine Mal ist darunter nur der gesetzliche Teil verstanden, so vv. 2. 3. 6 und in dem Relativsatze אשר צויתי לעשות v. 8, das andere Mal derselbe mit Einschluss der Ala v. 8; es heisst darum hier im Unterschiede von dort ‚alle Worte dieser Berîth'. Aus 'ארור האיש וגו v. 3 darf man wohl schliessen, dass die Ala dieses Bundes die Form mit ארור hatte. Vergleicht man damit den zwölffachen Fluch Dt. 27 15 ff., der gleichfalls mit ארור האיש anhebt, so erscheint die oben, S. 137 ausgesprochene Vermutung über die ursprüngliche Vorlage jenes Stückes kaum als zu kühn. Die Anschauung, dass der Moabbund nichts weiter als eine Projektion des josianischen in die mosaische Zeit ist, wird damit fast zur Gewissheit erhoben. Auch die Ala, deretwegen das Land trauert und die Triften vertrocknen 23 10, ist wegen der im folgenden Verse erwähnten Frevel im Hause Jahwes keine andere als die des Josiabundes. Der Inhalt desselben war für seine Zeit etwas Neues [4]), und der Prophet bekommt deshalb die Weisung, ihn

1) Vergl. Giesebrecht, Jer., S. 120.

2) Betreffs dieser Kapitel scheint mir Giesebrecht, a. a. O., S. 160 ff. 267 f. das Richtige zu treffen, der die Echtheit von 31 2—6. 15—20. 27—34 aufrecht erhält.

3) Vergl. Smend, Relg., S. 242 f. Anm.

4) Vergl. hierzu Valeton in ZatW XIII, S. 250 f.

in den Städten und Märkten Judas zu verkündigen. Er wird aber zugleich als etwas Uraltes hingestellt, das schon seit dem ‚Bunde mit den Vätern' her zu Rechte bestand vv. 7. 10. Die ‚Worte dieser Berîth, welche ich euern Vätern befohlen habe, als ich sie aus Aegyptenland führte' vv. 3f. decken sich mit den Bestimmungen des Deuteronomiums; der Bund Josias greift nur zurück auf einen in der Urzeit mit den Vätern geschlossenen, auf dessen Inhalt er das Volk verpflichtet. Daneben wird in diesem Kapitel auch des Schwures an die Erzväter gedacht, der für Gott die Veranlassung zum Abschlusse jenes Bundes wird v. 5, die Bundesvorstellung liegt also hier vollentwickelt vor.

Kap. 11 ist erst nach dem Jahre 621 aufgezeichnet und zwar zu einer Zeit, als die Wirkungen der josianischen Reform in immer fragwürdigerer Gestalt zu Tage traten[1]; aber es legt die Gedanken Jeremias fest, die sich an jenen Bund knüpften, und zeigt, dass auch er sich dem allgemeinen Eindrucke dieses Ereignisses nicht hat entziehen können. Die weitere wichtige Frage ist, ob sich aus seinen uns erhaltenen Prophetien noch feststellen lässt, wodurch und wann er zur Annahme der Bundesvorstellung gekommen ist. Guthe[2]), der für die Darstellung des Bundesbegriffes bei Jeremia grundlegend vorgearbeitet hat, meint, dass er sie nicht als neu vorgefunden habe, und fügt beschränkend hinzu: id tantum contendimus Jeremiam foederis notionem bonis de causis pluris ante alias

---

1) Sie zeigten sich namentlich in einem dem Propheten äusserst gefährlich erscheinenden Sicherheitsgefühle, das die Volksmasse seitdem wieder beherrschte und das durch die Predigt der Volkspropheten immer neue Nahrung fand. Jenem ‚Frieden, Frieden', das den Ohren der Menge so lieblich klang, wirft Jeremia sein erregtes ‚und ist doch kein Frieden!' entgegen. Der Ausdruck שלום, vom Frieden mit Gott gesagt, begegnet zuerst bei Jeremia 4 10; 6 14; [8 11]; 14 13. [19]; 23 17, und angesichts der engen Beziehung der Begriffe שלום und ברית, die schon auf profanem Gebiete zu beobachten war (s. oben, S. 48), liegt es nahe, das Hervortreten dieses Ausdrucks in deuteronomischer Zeit mit dem Berîthschlusse des Jahres 621 in Verbindung zu bringen. Nach demselben glaubte man, des Friedens mit Gott unbedingt gewiss zu sein.

2) Guthe, foed. Jer., S. 10.

notiones ad religionem momenti putavisse quam prophetas qui antea vixerunt. Indes wie es mit dem Vorhandensein der Bundesvorstellung zur Zeit der älteren Propheten steht, haben wir oben gesehen; man muss also nach einem anderen Anhaltspunkte suchen.

Es ist beachtenswert, dass die vor das Jahr 621 fallenden Prophetien, deren Hauptstoff im wesentlichen in Kapp. 2—6 [1]) vorliegt, noch keine Bekanntschaft mit der Bundesidee aufweisen. Hier geht Jeremia völlig in den Geleisen der älteren Propheten, und besonders mit Hosea sind die Berührungen sehr eng; beide Männer haben in ihrer Charakteranlage wie in ihren herben Schicksalen viel Gemeinsames. So ist Kapp. 2 ff. das Bild der Ehe die herrschende Darstellung des religiösen Verhältnisses. Zwar wird Israel gelegentlich auch mit einer Edelrebe verglichen, die Jahwe gepflanzt hat, die aber zum Wildlinge geworden ist 2_{21}, vergl. Jes. $5_{1\,ff.}$, oder mit dem Sohne des Hauses im Gegensatze zum Knecht und hausgeborenen Sklaven 2_{14}, vergl. Hos. $2_{6\,f.}$; 11_{1}, doch sind diese Bilder im Vergleiche zu jenem vereinzelt. Die 40 Jahre der Wüstenwanderung waren die Zeit der Jugendliebe, des Brautstandes 2_{2}. Israel war damals zum קדש ליהוה und ראשית תבואתו [2]), d. h. in besonderem Masse zum Eigentume Jahwes vor den übrigen Völkern geworden; es war von jetzt ab „sein Volk" passim [3]). Jahwe hat es in der Wüste geleitet 2_{6} und nach dem Fruchtgefilde Kanaans, „seinem Lande und Eigentume" [4]);

---

1) Von Kap. 3 halte ich nur die beiden kurzen, parallelen Sprüche über Juda und Israel vv. 1—5 und 6—13 für echt; dagegen das ganze Stück 3_{14}—4_{2}, nicht bloss einzelne Verse davon (Stade: vv. 17 ff.; Giesebrecht, Smend: vv. 14—18; Cornill: $4_{1\,f.}$), für Einsatz. Vv. 14 ff. sind eine exilische Paraphrase dieser Sprüche, auslaufend in eine allgemeine Beichte v. 25, wie sie dem Geschmacke jener Zeit entsprach (zu חטא לי׳ s. u.); $4_{1\,f.}$ mit dem Hinweise auf das, was die Heiden zur gnädigen Annahme Israels sagen werden, ist wieder Zusatz hierzu.

2) Vergl. dazu Guthe, foed. Jer., S. 15.

3) Mit עמי wechselt בת עמי 4_{11}; 6_{26}; $8_{19.\,21\,ff.}$ u. a., das bei Jesaia noch *ἅπαξ λεγόμενον* ist Jes. 22_{4}.

4) Die נחלה Jahwes ist bei Jeremia im Anschlusse an die alte Vorstellung zunächst Palästina 2_{7}; 12_{14}; 16_{18} u. a. und seine Einwohner-

gebracht 2 7. Aber trotz der Liebeserweise Jahwes haben die Israeliten den Baalen auf den Höhen nachgehurt 2 20. Die rechte Erkenntnis Gottes und seines Weges fehlt bei ihnen 4 22; 5 4 f. 20, sein Wort ist ihnen zur Schmach (חרפה) geworden 6 10, und die darüber zu wachen haben, Priester, Propheten und Fürsten, treiben es nicht anders wie das thörichte Volk 2 8; 5 31; 6 13. Statt dass sie sprächen: ‚Wir wollen doch Jahwe, unsern Gott, fürchten, der uns Regen, Früh- und Spätregen giebt zu seiner Zeit, der die Wochen der Erntesatzungen uns einhält‘ 5 24, haben sie ihn verlassen 2 5. 13. 19; 5 7, vergessen 2 32; [3 21], sind von ihm abgefallen 2 29; 3 13, ihm treulos geworden 3 8 ff.; 5 11, haben die Ehe mit ihm gebrochen 3 8 f. ‚Huren‘ und ‚ehebrechen‘ drücken bei Jeremia das Gleiche aus, vergl. 3 8 f.; 5 7. Mit Verachtung redet daher der Prophet von ‚diesem Volke‘ 5 14. 23; 6 21, das unfähig ist, sich vor Jahwe von seiner Schuldbefleckung zu reinigen 2 22. Deshalb wird, wie einst über das Nordreich, dem Jahwe den Scheidebrief gegeben hat 3 8, so auch über Juda das Verhängnis hereinbrechen 3 1 ff. Bezeichnend ist die Stelle ‚wenn ein Mann sein Weib entlässt und sie geht von ihm und wird eines anderen Mannes, wird er sich ihr wieder zuwenden? Ist nicht dieses Land (bez. Weib) ganz entweiht? Und du hast gebuhlt mit vielen Liebsten und solltest zu mir zurückkehren?‘ 3 1. Sie beweist, dass sich Jeremia nicht wie sein Vorgänger über die herrschende Sitte erhob; es fehlten ihm dazu die persönlichen Voraussetzungen, die Hosea dazu geführt hatten. So wird Gott Juda fahren lassen und sich Israel wieder zuwenden, ‚denn gnädig (חסיד) bin ich, Spruch Jahwes, nicht zürne ich in Ewigkeit‘ 3 12. Für Israel bedeutete also die Entlassung mit dem Scheidebriefe nicht den Ausschluss einer gnädigen Wiederannahme,

schaft 12 7 ff.; so ist auch Dt. 4 20; 32 9 Israel als נחלה und חלק Jahwes bezeichnet, vergl. Jes. 47 6; 63 17; Jer. 50 11; Mi. 7 14. 18; Joel 2 17; 4 2. Daneben wird Palästina auch als Israels נחלה hingestellt Jer. 17 4, vergl. Jes. 58 14. Erst in nachexilischer Zeit bezeichnete man Jahwe als Israels נחלה und חלק — vorher brauchte man diese Ausdrücke nur vom Verhältnisse Jahwes zu den Leviten Dt. 10 9; 18 2 — so Jer. 10 16 (51 19), ja man verwendete den Ausdruck ‚Gott ist mein Anteil‘ auch individualistisch Ps. 73 26.

sondern nur zeitweise Vertreibung aus dem Lande. Die Vermittelung dabei bildet in echt hoseanischer Weise die göttliche חסד.

Sprach schon 5_{24}, wo die Leistungen Israels an Jahwe statt aus dem Bundesverhältnisse allein aus dem Gefühle der Dankbarkeit für den Fruchtsegen des Landes hergeleitet werden, gegen Bekanntschaft mit der Bundesvorstellung, so noch viel mehr diese letzte Begründung. Nimmt man dazu, dass in diesen Kapiteln weder der Ausdruck ברית noch die sonst übliche Bundesformel vorkommt, dass es statt ‚sie haben meine B^erîth verlassen' hier durchgängig heisst ‚sie haben mich verlassen' 1_{16}; 2_{19}; 5_{19}, dass man sich hier Jahwe gegenüber nicht auf sein den Vätern verpfändetes Wort, sondern auf den Gnadenerweis der Befreiung aus Aegypten beruft 2_6, der nach der altprophetischen Auffassung die Begründung des religiösen Verhältnisses bedeutete, so kann man der Schlussfolgerung kaum entgehen, dass Jeremia in der ersten Periode seines Auftretens die Bundesidee noch nicht als Grundlage seiner religiösen Anschauungen gehabt hat.

In diesen Kapiteln tritt darin ein Mangel hervor, dass die Fortdauer des religiösen Verhältnisses nur auf der חסד Gottes beruht, der weder der Heiligkeitsbegriff wie bei Hosea [1]), noch der B^erîthbegriff wie in D komplementär zur Seite tritt. Die späteren Prophetien Jeremias bieten eine feste theologische Begründung der Zukunftshoffnung in der Bundesidee, die, wie wir sahen, zuerst in dem an den josianischen Bund anschliessenden Kap. 11 auftaucht. Dieses Zusammentreffen führt nun mit zwingender Notwendigkeit zu der Annahme, dass Jeremia nicht lediglich auf Grund einer freien Überlegung darüber, welche von den bisher üblich gewesenen prophetischen Darstellungen der Religion den Vorzug verdiene, sondern durch die Verhältnisse seiner Zeit, durch den Abschluss des Josiabundes zur Bundesvorstellung geführt worden ist [2]). Seit dem Jahre 621 herrscht sie bei ihm unverkennbar vor, wenngleich sich daneben noch häufig Wendungen der altprophetischen Gedankenreihe

---

1) Vergl. Hos. 11_9 mit Jer. 3_{12}.

2) S. oben, S. 142.

finden, und zwar in der Weise der Bundesvorstellung eingefügt, dass eine scharfe Trennung beider für die Folgezeit nicht mehr durchführbar ist.

Jeremia spricht stets nur von einer B^erîth Gottes mit den Vätern und meint damit die beim Auszuge aus Aegypten eingegangene $11_{3\,f.\,10}$; 31_{42}; [34_{18}]. Aber das religiöse Verhältnis beginnt ihm nicht erst mit dieser, sondern besteht schon seit dem Schwure an die Erzväter 11_{5}. Dieser Anfang ist für die Bundesreihe charakteristisch. In echt deuteronomischer Weise wird der Erzväterbund nur als שבועה ‚Schwur' bezeichnet. Dabei ist zu beachten, dass er hier, wo er zum ersten Male in der prophetischen Litteratur erscheint, gleich in Beziehung zur Horebb^erîth gestellt ist. Sein Inhalt bestand nach dem Wortlaute von 11_{5} in der Zusicherung Jahwes לחת להם ארץ זבת חלב ודבש. Oft wird seiner sonst noch im Jeremiabuche gedacht: [$3_{18\,f.}$]; 7_{7}; 12_{14}; 16_{15}; 17_{4}; 24_{10}; 25_{5}; [30_{3}; 32_{22}]; 35_{15}. Das an Gen. 15_{18} sich anlehnende הארץ findet sich ausser 11_{5} in הארץ אשר הנחלתי את אבתיכם [3_{18}], הארץ אשר נתתי לאבתיכם למן עולם ועד עולם 7_{7}, הארץ אשר נתתי לאבותם וירשוה [30_{3}] und הארץ הזאת אשר נשבעת לאבותם לתת להם ארץ זבת חלב ודבש [32_{22}]. (ה)אדמה steht in אדמתם אשר נתתי לאבותם 16_{15}; האדמה אשר נתתי להם [ולאבתיהם] 24_{10}; האדמה אשר נתן יהוה לכם ולאבתיכם למן עולם ועד עולם 25_{5}; האדמה אשר נתתי לכם ולאבתיכם 35_{15}. Zweifelhaften Ursprungs sind die Stellen mit נחלה: הנחלה אשר הנחלתי את עמי את ישראל 12_{14} und נחלתך אשר נתתי לך 17_{4}, vergl. [3_{18}]. Diese Formeln, die sich aufs engste mit den entsprechenden deuteronomischen berühren, sind nur wenig von einander verschieden; als Jeremia eigentümlich erscheint der Zusatz למן עולם ועד עולם 7_{7}; 25_{5}, vergl. Gen. 13_{15}. Ganz abweichender Art ist die Form der Rückweisung 3_{19} ‚Ich aber hatte gesagt: wie will ich dich auf Söhne stellen (?) [1]) und dir ein liebliches Land geben, das schönste Erbe der Völkerheere, und ich habe dir geheissen,

1) Vergl. Guthe, foed. Jer., S. 28 f.

mich ‚mein Vater' zu nennen und nicht von mir zu weichen'. Der ganze Zusammenhang ist aber unecht.

Die B^e^rîth Jahwes mit den Vätern ist die natürliche Folge jenes ersten Schrittes und ist, wie Gott selbst sagt, nur abgeschlossen, ‚um den Eid aufrecht zu erhalten, den ich euern Vätern geschworen habe' 11_{5}. Die einzige Näherbestimmung, die sich bei dieser B^e^rîth findet, ist die Zeitangabe ‚da ich sie aus Ägypten heraufführte' 11_{4}; 31_{31}; [34_{13}], vergl. $7_{22.25}$; 16_{15} u. a.; eine Bezeichnung des Ortes fehlt. Meint der Prophet nun den Horeb- oder Moabbund? Der geschichtlichen Tradition nach den ersteren, denn das ist der hauptsächlichste, die B^e^rîth *κατ' ἐξοχήν*, dem Inhalte nach den letzteren, mit anderen Worten: beide Bünde fielen noch nicht in zwei getrennte Bundesaktschlüsse auseinander, sondern der Inhalt des späteren war für ihn schon am Horeb — implicite — gegeben.

Die Bundesformel ist die aus D bekannte ‚Ich will dein Gott sein und du sollst mein Volk sein' 7_{23}, mit umgekehrter Stellung der Glieder 11_{4}; sie kommt auch von dem in Zukunft abzuschliessenden Bunde vor 24_{7}; [30_{22}; 31_{1};] 31_{33}; [32_{38}]. Charakteristisch ist der Wechsel der Glieder: 7_{23}; [30_{25}]; 31_{33} die erste Stellung, 11_{4}; 24_{7}; [30_{22}; 32_{38}] die zweite. Jeremia steht an der Wegscheide zur nachexilischen Auffassung des Bundesverhältnisses. Überwog in D seiner ganzen Anlage als Gesetzbuch nach der fordernde Charakter desselben, so steht ihm hier der verheissende fast ebenbürtig zur Seite; doch neigt Jeremia auch bei dem Bunde der Zukunft mehr noch zur deuteronomischen Anschauung, während seine Nachfolger und Bearbeiter mehr die verheissende Seite betonen.

Im Einzelnen lassen sich die Pflichten und Rechte der bundschliessenden Parteien in folgende Übersicht bringen:

a) die Pflichten Israels (den Rechten Jahwes entsprechend) [1])

α) שמע בקול יהוה $7_{23.28}$; 11_{4} u. ö. Darunter wird vor allem Gehorsam gegen das Prophetenwort verstanden 15_{16}; 18_{18} u. a., aber auch gegen die gött-

1) Vergl. dazu Guthe, foed. Jer., S. 14 ff. Als Grundlage zu obigem Schema ist 7 23 genommen.

liche Thora, die sich in den Händen der Priester befindet 18_{18}. Im Unterschiede von dem ungebundenen Gottesworte, das die Propheten verkündigen, umfasst die Thora Vorschriften, die bereits feste Gestalt gewonnen haben 8_{8}; 9_{13}; 18_{18} u. a. Neben der Thora erscheinen [44_{23}] noch חקות und עדות. Im wesentlichen gleichbedeutend mit ‚auf Gottes Wort hören' steht die Wendung הלך בדרך יהוה 7_{23}, nur hat sie, wie die parallelen Verbindungen הלך בחקות י׳, הלך בעדת י׳ und הלך בתורת י׳ zeigen, in erster Linie die priesterlichen Vorschriften im Auge.

β) Jahwe soll sein Gott sein 7_{23} u. a., oft auch in der Form des Verbots, keinen anderen Göttern nachzuwandeln 7_{6}; 11_{10}; 13_{10} u. a.[1]).

Eine zusammenfassende Aufzählung der Pflichten des Volkes in der negativen Form des Vorwurfs bietet $9_{12f.}$: die Thora Gottes nicht zu verlassen, auf seine Stimme zu hören, danach zu wandeln und den Baalen nicht nachzulaufen.

b) Die Pflichten Jahwes (den Rechten Israels entsprechend)[2])

α) Israel als sein Volk zu halten 7_{23} u. a.,

β) ihm bei Einhaltung der Bundesvorschriften Gutes zu erweisen 7_{23}.

Des Näheren gehört dem Propheten dazu die stete, unmittelbare Nähe Jahwes, die in Kanaan durch sein Wohnen auf Zion gewährleistet ist $7_{7ff.}$; 8_{19} u. a., die seit jenem Bunde unaufhörlich erfolgte Sendung von Propheten $7_{13.\,25}$; $11_{7f.}$; $25_{3f.}$ u. a.; und vor allem die Pflicht, das Volk auch in Zeiten des Abfalls zu tragen und seine Geschicke zu einem herrlichen Ende hinauszuführen. Abfall und Strafe, Umkehr und gnädige Wiederannahme des Volkes werden gleicherweise unter den Gesichtspunkt des Bundes gestellt.

Der zusammenfassende Ausdruck für die Vergehungen Israels ist ‚sie haben meinen Bund gebrochen' 11_{10}; 31_{31}, vergl.

1) Zu den verschiedenen Modifikationen im Ausdrucke vergl: Guthe, foed. Jer., S. 17 f.

2) Vergl. Guthe, a. a. O., S. 24 ff.

‚sie haben den Bund Jahwes verlassen' [22_{9}]. Der zweite Ausdruck zeigt deutlicher, wie diese Aussage zu fassen ist; durch die Vergehungen der Israeliten wird nicht der Fortbestand der B^e^rîth selbst in Frage gestellt, sondern sie wird nur ‚verlassen', bleibt also bestehen. Die Möglichkeit, dass Gott seinerseits sich von dem Bunde lossage, wird nur in dem wohl unechten Verse 14_{21} ‚verunehre den Thron deiner Herrlichkeit nicht, sei eingedenk, brich deinen Bund mit uns nicht' flüchtig berührt. Eine andere, öfter wiederkehrende Wendung zur Bezeichnung des unbotmässigen Verhaltens Israels gegen Gott ist חטא ליהוה [3_{25}]; 8_{14}; $14_{7.[20]}$; 16_{10}; [33_{8}; 40_{3}; 44_{23}; 50_{7}], vergl. 2_{35}; [$17_{1ff.}$] u. a. Sie steht vorwiegend in den sekundären Teilen des Buches, Jeremia selbst braucht dafür mehr — in den Reden der ersten Periode ausschliesslich — ‚von Gott abfallen': פשע בי׳ $2_{8.29}$; 3_{13}; [33_{8}] neben חטא לי׳, בגד $3_{8ff.}$; 5_{11}; 9_{1}; $12_{1.6}$, שובב [$3_{14.22}$]; 8_{5}; [31_{22}], vergl. 2_{19}; 3_{6}; 5_{6}; 14_{7} und מרה 4_{17}. חטא לי׳ bezieht sich hier nicht mehr auf eine einzelne, bewusst vollzogene sündige Handlung, sondern bezeichnet die fortgesetzte, auch unbewusst geschehene Verletzung der Bundespflichten, gleichsam den sündigen Habitus des Volkes. Aus Stellen wie [$14_{20f.}$], wo auf das Bekenntnis ‚wir haben uns an dir versündigt' die Erwähnung der B^e^rîth folgt, sowie vor allem aus dem zeitlichen Zusammentreffen ergiebt sich, dass das Hervortreten dieser Phrase in der angegebenen Bedeutung und das Aufkommen der Bundesvorstellung in Wechselbeziehung stehen. Der Kontinuität im Verhalten Gottes gegen sein Volk trat als Gegenstück die Kontinuität im menschlichen Handeln gegenüber, hier freilich sensu malo. Das Schuldbewusstsein in Verbindung mit der B^e^rithidee führte so zu einer pessimistischen Auffassung der ganzen vergangenen Zeit, die als eine ununterbrochene Kette von Abfall und Sünde betrachtet wurde. Die nächste Folge war, dass auch der kurze Lichtblick idealen Zusammenlebens zwischen Gott und Volk, den die alten Propheten und noch der Jeremia der vordeuteronomischen Zeit in den 40 Jahren des Wüstenzuges gesehen hatten, erlosch. Aus der חסד נעורים, deren Gott 2_{2} in Wonne gedenkt, ist 31_{19} eine חרפת נעורים

geworden, deren sich Israel nur mit Scham erinnert. ‚Das ist dein Wandel von Jugend auf, dass du nicht hörtest auf meine Stimme' 22 21, ‚die Kinder Israels und Judas haben nur, was böse in meinen Augen ist, gethan von ihrer Jugend an' [32 30], vergl. auch das ‚von unserer Jugend her' [3 24. 25]. Die Vorstellung von einer notwendig gewordenen steten Sühnung durch regelmässige Opfer und somit die Betrachtung des ganzen Kultus vom Standpunkte der Sünde und Sühne aus, wie sie die nachexilische Zeit beherrscht, hat also ihren letzten Grund in der Idee der B^e^rîth.

Wie die Schuld, so wird auch die Strafe von dem Gesichtswinkel der B^e^rîth aus angesehen[1]: sie haben den Bund Gottes übertreten, darum wird Gott sie furchtbar strafen 11 10 f. So wenig als seine Vorgänger glaubt Jeremia an die Möglichkeit einer rechtzeitigen Umkehr vor dem Gerichte. Stellen wie ‚wasche dein Herz vom Bösen, auf dass du gerettet werdest!' 4 14; 7 3 ff.; 13 15 ff. u. a. sind nach Am. 5 4 ff. zu beurteilen. Aber der Zorn Jahwes, der nach 4 4. 8; 6 11; 7 20 u. a. Israel treffen wird und der, wie Guthe[2]) richtig ausführt, auf völlige Vernichtung dessen ausgeht, der ihn sich zugezogen hat 6 11; 12 13; 13 14; 15 5 ff. u. a., unterliegt Israel gegenüber einer Mässigung. Wohl scheint es nach einigen Stellen[3]), als sei alles Erbarmen erstickt, aber solche aus begreiflicher Erregung hervorgegangene Äusserungen können bei Jeremia unmöglich in ihrer ganzen Wucht genommen werden. Gott wird vielmehr Israel nicht nach seinem vollen, vernichtenden Zorne züchtigen, sondern במשפט 10 24; [30 11 (46 28)]. Die Schranke, die seinen Zornwillen ein-

1) Vergl. Guthe, foed. Jer., S. 35 ff.

2) Guthe a. a. O., S. 41 f.

3) Ich hebe besonders 9 15 hervor ‚ich zerstreue sie unter Völker, die weder sie noch ihre Väter gekannt haben, und hinter ihnen drein sende ich das Schwert, bis dass es ihnen den Garaus mache', wo der stärkste Ausdruck des Amos (s. oben, S. 103 f.) wiederkehrt; vergl. auch 15 9; Ez. 5 12. Wie sehr Jeremia es liebt, sich auf Höhepunkten zu bewegen, zeigt auch 31 20 ‚es toben meine Eingeweide ihm entgegen, dass ich mich seiner erbarmen muss', wo sich die stark anthropomorphe Wendung Hoseas (s. oben, S. 110) wiederfindet.

dämmt, ist durch die Bundesidee gegeben. Diese bestimmt auch den weiteren Verlauf der Zukunft.

Zwar erscheint das Zukunftsbild, das der Prophet unmittelbar nach der ersten Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar entworfen hat Kap. 24, im Vergleiche zu dem späteren einfach und schlicht. Es entbehrt aller glänzenden Seiten; Zurückbringung der Weggeführten, festes Einwohnen in Kanaan, Verleihung eines Herzens, das Jahwe erkennt — das sind seine Hauptzüge [1]. Aber die Formel ‚Sie sollen mein Volk sein und ich will ihnen Gott sein' v. 7 stellt auch dieses Bild unter die Bundesidee. In viel ausgesprochenerer Weise geschieht dies bei dem Zukunftsgemälde, das der Prophet nach dem Eintreten der lange gefürchteten Katastrophe im Jahre 586 v. Chr. vor seinem Volke entrollte. In dem Herzen vieler Juden war durch dieses Ereignis das Vertrauen auf Jahwe und der Glaube an den Fortbestand des Bundes stark erschüttert. Worte wie ‚Jahwe hat das Land verlassen' Ez. 9_9 oder ‚Jahwe hat den Bund gebrochen' [Jer. 14_{21}] konnte man in damaliger Zeit wohl des öfteren hören, und der geschichtliche Verlauf schien denen, die so sprachen, Recht zu geben. Bis zu gewissem Grade ist selbst Jeremia davon nicht unberührt geblieben, so sehr er sich sonst in Gegensatz zu jenen Zaghaften stellt. Das zeigt der Ausdruck ‚der neue Bund'. Und doch beweist gerade er, wie tief der Prophet in der Bundesvorstellung steht. Die seit der Väterzeit her wirksame Beʳīth unterlag allerdings den Bedingnissen dieser Welt, dagegen war die über dem Zeitlichen erhabene, allein bei Gott stehende Heilsabsicht mit Israel schlechthin unwandelbar und ewig. Von diesen Gedanken aus, in denen die Bundesidee ihren höchsten Triumph feiert, ist es dem Propheten gelungen, die Vorstellung, dass der seit den Patriarchen her offenbare Bund erledigt sei, mit der anderen zu vereinen, dass trotzdem das Bundesverhältnis weiter bestehen und auch in Zukunft wieder in der Form eines mit dem Volke abzuschliessenden neuen Bundes in die Erscheinung treten werde. So ist für den Propheten der scheinbare Widerspruch

---

1) Vergl. Stade in ZatW XII, S. 288f.

zwischen Geschichte und Idee zu Gunsten der Idee gehoben; der Begriff ‚neu' ist nur relativ und steht mit dem Charakter der Bᵉrîth nicht im mindesten in Widerspruch.

Von dem zukünftigen Bunde[1] handeln $31_{31\,ff.}$ und [$32_{37\,ff.}$]. An der ersten Stelle heisst es כרת ברית את v. 31, an letzterer כרת ב׳ לְ v. 40, dort lautet die Bundesformel ‚Ich will ihnen Gott sein und sie sollen mein Volk sein' v. 33, hier ‚Sie sollen mein Volk sein und ich will ihnen Gott sein' v. 38, d. h. in Kap. 31 steht auch beim zukünftigen Bunde die Verpflichtung der Bundesgemeinde im Vordergrunde, in Kap. 32 dagegen die gnadenvolle Gewähr Gottes. Ersteres entspricht mehr der jeremianischen Auffassung von ברית, letzteres der nachexilischen; Kap. 32 ist auch aus anderen Gründen für jünger anzusehen. Der neue Bund wird mit dem Hause Israel und dem Hause Juda abgeschlossen 31_{31} und besteht darin, dass Gott seine Thora, bez. die rechte Gotteserkenntnis 24_{7}, nunmehr dem Einzelnen ins Herz legt, damit er für die Kenntnis derselben nicht mehr auf andere angewiesen ist, dass Jahwe weiterhin ihnen Gott sein und sie als sein Volk halten will, und dass er ihnen künftighin ihre Sünden vergiebt, ohne an Strafe zu denken $31_{33\,f.}$, vergl. 24_{7}; nach v. 31 sowie dem Gedanken, dass auch unter dem neuen Bunde gesündigt werden wird, darf man ihn sich nicht zu abstrakt und geistig denken. Gegenüber dem Bunde beim Auszuge aus Ägypten bedeutet er einen Fortschritt, wie nach deuteronomischer Anschauung jener im Verhältnisse zum Schwur an die Erzväter, aber »das Neue betrifft nicht den Inhalt des Bundes, sondern die Seite der Realität, die Subjektivität«[2]. Die Bundesformel ist die gleiche wie früher, das Verhalten der Menschen ist im wesentlichen dasselbe, wenn auch weniger sündhaft gedacht wie im alten Bunde, nur die Stellung Jahwes zum Menschen ‚ist eine veränderte geworden. Aus der Zufügung des עולם zu ברית [32_{40}] darf man keinen zu scharfen Gegensatz gegen die frühere Bᵉrîth herauslesen.

---

1) Vergl. hierzu Guthe, foed. Jer., S. 52 ff.; Valeton in ZatW XIII, S. 251 f.

2) Vatke, Bibl. Theol., S. 526, Anm. 5.

Wie verschieden die Davidbundreihe von der Erzväter- und Horebbundreihe ist, zeigt am deutlichsten ein Vergleich der soeben an der Hand der Aussagen Jeremias entwickelten Vorstellung mit dem interpolierten Stücke Jer. $33_{14-16.\ 23-26}$. ‚Das gute Wort', das Jahwe nach v. 14 über das Haus Israel und Juda geredet hat, ist die Verheissung an David, von der v. 16 die Errettung Judas und Jerusalems und die Heraufführung einer glücklichen Zukunft für das Volk abhängig gemacht wird. Noch deutlicher zeigt v. 26 das Bestreben, die Geschichte Israels an diese B^e^rîth zu ketten, wenn es heisst, dass Jahwe den Samen Davids nie verwerfen werde, ‚nicht zu nehmen aus seinem Samen Herrscher über den Samen Abrahams, Isaaks und Jakobs; denn ich will ihr Geschick wenden und mich ihrer erbarmen'. Dass dieser Gedanke nicht erst in nachexilischer Zeit, wo er allerdings am häufigsten begegnet, aufgekommen ist, beweist ausser Jesaia auch 2 Sam. $7_{24\,ff.}$, wo die Bundesformel, die Erwählung Israels zum Gottesvolke und deren Aufrechterhaltung in engste Beziehung zur Verheissung an David gesetzt werden. Bei Jeremia selbst tritt die Davidb^e^rîth ziemlich zurück. Mehr ironisch redet er von ‚dem Könige, der auf Davids Throne sitzt' 13_{18}; $22_{2.\ 30}$ u. a., und den Bestand des davidischen Königtums macht er vielmehr abhängig von der sittlichen Beschaffenheit seiner Vertreter. So verkündigt er dem Jojakim: ‚Nicht wirds einem aus seiner Nachkommenschaft glücken, dass er auf dem Stuhle Davids sitze und fürder herrsche in Juda' 22_{30} — was Davididen anderer Linien nicht vom Throne ausschliesst, wohl aber zeigt, wie er den B^e^rîthgedanken mit den Forderungen der Moral in Einklang zu bringen sucht.

Die Bundesvorstellung herrscht also bei Jeremia vor, aber sie beherrscht nicht alles. Erst seit dem Jahre 621 v. Chr. tritt sie entgegen, aber nur als das Fachwerk, in welches der Stoff der altprophetischen Predigt hineingeschoben wurde. So begegnen auch weiterhin bei ihm, und ebenso bei seinen Nachfolgern, neben der Bundesidee die für jene charakteristischen Wendungen und Bilder: das der Ehe $31_{3\,f.\ 32}$[1]), vergl. 13_{27}, das

1) Falls nicht mit LXX. Giesebr. געלתי zu lesen ist.

Bild von Vater und Sohn $31_{[9].20}$, von Hirt und Herde $13_{17.20}$; $23_{1.3}$ u. a.; der Prophet ist sich offenbar nicht bewusst, durch Annahme der Bundesvorstellung irgendwie von seinen Vorgängern abgewichen zu sein. Dabei gilt von ihm dasselbe, was oben für D festgestellt wurde, dass nämlich »weder beim Deuteronomiker noch bei Jeremia der Bund unmittelbarer Inhalt unmittelbaren Glaubens ist; bei beiden reflectirt er ein historisches Wissen um die Entstehung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Volke Israel« [1]. ברית ist stets mit כרת verbunden und bezeichnet, wie noch vorwiegend in den älteren Schichten von D, den geschichtlich vollzogenen Bundesakt; so steht es vom Bunde beim Auszuge aus Ägypten 11_{10}; 31_{32}; [34_{13}], vom josianischen $11_{2.3.6.8}$ und auch von dem als geschichtliche Grösse gedachten zukünftigen $31_{31.33}$. Das צוה $11_{4.8}$ ist auf die Worte, und nicht direkt auf ברית zu beziehen.

Es hat sich somit als Gewissheit ergeben, dass die Bundesidee erst gegen Ende des 7. Jahrhunderts hervorgetreten und zur herrschenden religiösen Vorstellung geworden ist. Diese von der neueren Kritik anerkannte Thatsache hat man auf verschiedene Weise begreiflich zu machen gesucht. Graf Baudissin sieht den Grund vermutungsweise in dem um jene Zeit in Israel aufkommenden Universalismus [2], der von der Reflexion über das Verhältnis Jahwes zur Völkerwelt weiter geführt habe zur Reflexion über das eigene Verhältnis zu Gott. Indes fehlen

---

1) Duhm, Theol. d. Proph., S. 237.

2) Graf Baudissin in Theol. Littz. 1877, S. 348f.: »Aus diesem Universalismus, welcher zuerst bei Jeremia und dem Deuteronomiker (bei letzterem noch bestimmter) zu deutlichem Ausdruck kommt, wäre vielleicht ein neuer Gesichtspunkt für die vorwiegende Geltendmachung der Bundesidee gerade bei Jeremia und dem Deuteronomiker zu entnehmen. Bei dem Aufkommen der Reflexion über das Verhältnis Jahwes zur Völkerwelt abgesehen von Israel, bedurfte es einer Erklärung seines besonderen Verhältnisses zum Volke Israel, und dieses konnte ebenso gut gegeben werden durch die Annahme eines nach Jahwes Willen mit diesem Volke eingegangenen Bundes, wie es vom Deuteronomiker gegeben wird mit der Erwählung Israels aus der Menge der Völker. Aber Verbindungslinien zwischen der universalen Anschauung und der Bundesidee finden sich allerdings bei Jeremia ausdrücklich niemals gezogen.«

bei Jeremia und in D die Bindeglieder zwischen Bundesidee und Universalismus; sie finden sich erst bei Deuterojesaia. Die von Wellh. gegebene Erklärung geht aus von dem Begriffe der Lösbarkeit als dem wesentlichen im Bundesgedanken und sieht in der Bundesvorstellung eine Frucht der damaligen politischen Lage. »Ohne Zweifel hat das babylonische Exil, ebenso wie einst das assyrische, auch seinerseits dazu beigetragen, dass man sich mit dem Gedanken der Bedingtheit und möglichen Lösung des Verhältnisses vertraut machte«.[1]) Aber wie ist es denkbar, dass ein Volk sich in Zeiten äusserster Not auf einen Gedanken zurückzieht, der nur geeignet ist, alle Hoffnungen zu lähmen? Klammert es sich in solcher Lage nicht viel eher an eine Vorstellung an, die den äusseren Verhältnissen zum Trotz die Hoffnung belebt, den Mut hebt und die Kraft stählt? Der zugefügte Satz: »Es ist natürlich kein Widerspruch hiegegen, dass, nachdem das Reich Jahve's zerstört und sein Land verwüstet war, der Bund das Band wurde, woran das Volk sich hielt« ändert daran nichts, er bringt nicht mehr wie ein Spiel mit Worten. Vielmehr ruht der Schwerpunkt der Bundesvorstellung darin, dass durch sie der Zuversicht auf Jahwe und der Hoffnung auf eine bessere Zukunft neue Kraft und Festigung zugeführt wurde, deren es damals doppelt bedurfte. Richtig hat schon Guthe[2]) dies als den Kern erkannt, wenn er sagt: »quare per se patet hanc ob causam Jeremiae permultum interfuisse iuris notionem cum religione coniungere. Spem enim, insignem religionis israeliticae medullam, valde confirmavit.« Und man braucht nur die Gestalt Jeremias zu betrachten, der es vermochte, auf den Trümmern der heiligen Stadt sein Zukunftsbild vom neuen Bunde zu entwerfen, um zu begreifen, welche gewaltige Kraft der Bundesvorstellung innewohnt — freilich nicht nach ihrer herkömmlichen Fassung.

II. Die Prophetien Ezechiels enthalten ברית 18mal: 16 8. 59. 60 (2). 61. 62; 17 13. 14. 15. 16. 18. 19; 20 37; 30 5; 34 25; 37 26 (2);

1) Wellh., Prol.³, S. 437.

2) Guthe, foed. Jer., S. 47.

44_{7}. Da es aber in Kap. 17 von dem Vasalleneide Zedekias an Nebukadnezar gebraucht ist (s. o., S. 32 f.), und 30_{5} ein Textfehler vorliegt, indem statt des sinnlosen בני ארץ הברית mit Cornill[1]) בני הכרתי zu lesen sein wird, so beschränkt sich die Zahl der Stellen mit religiöser Verwendung auf 11.

Bei Ezechiel beherrscht die Bundesvorstellung von vorn herein die Betrachtung sowohl der Vergangenheit ($16_{8.\,59\,ff.}$; 20_{37}; 44_{7}) als der Zukunft ($16_{60.\,62}$; 34_{25}; 37_{26}). Aus der Art, wie er davon spricht, darf man aber schliessen, dass sie auch im Volke bereits weiteste Verbreitung gefunden hatte. Namentlich ist es die verheissende Abrahamb^e^rîth, auf die man hier seine Hoffnung setzte; das zeigt die damals oft gebrauchte Wendung ‚Abraham war einer und bekam das Land zum Besitz, und unserer sind viele, uns ist es zum Besitz gegeben‘, mit der man sich in Juda die Angst vor der drohenden Exilierung auszureden suchte 33_{24}. Auch der Prophet gedenkt des Erzväterschwures öfter, aber nur in Rückbeziehungen von relativer Form, die teils Verwandtschaft mit dem Deuteronomium verraten, so הארץ אשר נתתי לאבתיכם 36_{28}, stark erweitert in (ה)ארץ אשר נתתי (להם) ארץ זבת חלב ודבש צבי היא לכל הארצות $20_{6.\,15}$, teils eine eigenartige Fassung mit נשא יד angenommen haben, so in הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אותה להם 20_{28}; ארמת ישראל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אותה לאבתיכם 20_{42}; (נחלה)... אשר נשאתי את ידי לתתה לאבתיכם 47_{14}. Zum ersten Male ist hier auch die Rede von einer Verleihung des Landes an Jakob, den Gottesknecht, (bez. ארמתם (הארץ) אשר נתתי לעברי ליעקב 28_{25} und 37_{25}. Diese Zusage ist der Grund, dass Jahwe Israel erwählt, aus Ägypten erlöst und in das verheissene Land gebracht hat . $20_{5\,f.}$; dadurch dass der Prophet das Volk hier als ‚Same des Hauses Jakob‘ bezeichnet, spinnt er den Faden vom Erzväterschwure zu der nun folgenden B^e^rîth.

Wie Jeremia, so erwähnt auch er nur eine B^e^rîth Gottes mit Israel $16_{8.\,59\,ff.}$; 20_{37}; 44_{7}, deren Abschluss in die ‚Tage seiner Jugend‘ 16_{60}, d. h. nach Hos. 2_{17}; Jer. 2_{2} in die Zeit des Wüstenzuges fiel. Damit scheinen aber andere Aus-

1) Cornill, Das Buch des Propheten Ezechiel, S. 368 f.

sagen bei Ezechiel in Widerspruch zu stehen. So heisst es 20 5 ‚an dem Tage, da ich Israel erwählte, schwur ich dem Samen des Hauses Jakob und offenbarte mich ihnen in Ägyptenland und schwur ihnen zu: Ich bin Jahwe, euer Gott', und in Übereinstimmung damit wird auch der Beginn der Versündigung des Volkes noch über den jeremianischen Anfangstermin [1]) hinaus bis in die Zeit des ägyptischen Aufenthaltes gerückt 20 6 ff.; 23 8. 19. 21. 27; trotz ihrer erfolgt die Erlösung 20 9 f. Wo aber Übertretung ist, muss auch Verpflichtung vorliegen, also beginnt das Bundesverhältnis nach seiner verheissenden wie seiner verpflichtenden Seite bereits in Ägypten. Die Lösung dieses Widerspruches giebt 20 5 an die Hand. Hiernach betrachtet Ezechiel nicht erst die Offenbarung des Dekalogs am Sinai, sondern bereits die zu Beginn von Exodus erzählte Verkündigung des אני יהוה als den Zeitpunkt, an dem sich die göttliche Berîth aus einem nur Verheissungen enthaltenden Verhältnisse, wie es seit der Erzväterzeit her bestand, zu einem auch Forderungen in sich schliessenden entwickelt; in dem beigefügten אלהיכם steckt jenes fordernde ‚Ich bin dein Gott' der deuteronomischen Bundesformel. Gegenüber dem Deuteronomium, wo das Bundesverhältnis nach Verheissung und Verpflichtung erst mit dem Horebbunde in Kraft tritt, hat hier also abermals eine kleine Verschiebung nach rückwärts zu stattgefunden; 16 60 (s. o.) ist von hier aus zu verstehen. Das oftmals wiederkehrende אני יהוה ist von jetzt ab das Schibboleth des Bundes, Jahwe der Name des Bundesgottes geworden, und der folgende am Sinai vollzogene Akt ist nur die Fortführung der in Ägypten begonnenen Offenbarung und dient lediglich dazu, eine Reihe weiterer Forderungen, vor allem das Gebot der Sabbathheiligung, hinzuzufügen 20 11 f. Der Sinaibund ist sonach in mehrere, zeitlich getrennte Offenbarungen auseinandergefallen; die völlige Loslösung des Berîthbegriffs von dem mit einem festen Ritus zusammengehörigen Einzelakte ist damit vollzogen.

Mit dem Gedanken des Bundes verknüpft Ezechiel in erster Linie den der Verheissung. So lautet die Bundesformel fast

---

1) S. oben, S. 156 f.

stets mit Voranstellung der verheissenden Hälfte ‚Sie sollen mein Volk sein etc.' 11_{20}; 14_{11}; 36_{28}; 37_{23}, und nur 37_{27} bietet die umgekehrte Ordnung; eine dem formelhaften אני יהוה אלהיכם entsprechende Umbildung hat sie erfahren in כי אני יהוה אלהיהם אתם והמה עמי בית ישראל 34_{30}. Aber der Prophet legt auch auf die Bundesforderungen, die Satzungen und Rechte $5_{6\,f.}$; $11_{12.\,20}$; $18_{9.\,17\,ff.}$ u. a. Gewicht, namentlich auf die beiden Gebote, die Götzen zu beseitigen und Jahwe allein zu dienen $20_{16\,ff.}$ u. a., und seine Sabbathe zu heiligen $20_{12\,f.\,16\,ff.}$; 23_{38}. Der Ausdruck Bundeszeichen für den Sabbath findet sich zwar noch nicht, der Sache nach ist es aber vorhanden. Auch die Beschneidung ist bereits in Beziehung zur Bundesidee gebracht, vergl. 44_{7}, wo den Israeliten der Umstand, dass sie früher Unbeschnittene zu Dienstleistungen am Heiligtume zugezogen hatten, als besonders schwere Sünde, als Bundesbruch [1]) angerechnet wird; die Verbindung beider scheint aber noch nicht alt zu sein. Es bereitet sich also langsam die Bundesvorstellung des Priesterkodex vor.

Die göttlichen Forderungen sind von Anfang an missachtet worden, und die reiche Auswahl an Ausdrücken für das sündhafte Verhalten des Menschen zeugt davon, welch' breiten Raum dieser Gedanke in der ezechielischen Prophetie eingenommen hat. Neben den altprophetischen Wendungen פשע 20_{38}, מרה 2_{8} und oft in בית מרי $2_{5\,ff.}$; 3_{9} u. a., מרד 20_{38} stehen die zur Zeit des Deuteronomiums beliebt gewordenen הפר ב׳ 44_{7} und חטא ליהוה 14_{13}; als neu tritt ihnen zur Seite מעל מעל 14_{13} (neben חטא לי׳); 15_{8}; 18_{24}; 20_{27}, gleichfalls zusammenfassende Bezeichnung für die Bundesverletzung. Im Verfolge seiner pessimistischen Geschichtsauffassung kommt Ezechiel gar zu der Behauptung, dass Gott den Israeliten seine Satzungen und Rechte überhaupt nicht zum Guten, nicht damit sie lebten, gegeben habe 20_{25}, und begründet dies mit dem Hinweise auf die ihnen befohlene Darbringung der Erstgeburt. Eine eigentümliche, neutestamentlich anmutende Auffassung! [2])

---

1) Statt ויפרו ist וַתָּפֵרוּ zu lesen.

2) Vergl. das paulinische *νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα* Röm. 5_{20}.

Trotz alledem hält er mit ganzer Seele fest an der Hoffnung. Zuerst der Gola Jojachins eine glückliche Zukunft verheissend dehnt er seinen Trostspruch später aus auf das ganze Volk. Obgleich Israel den Bund gebrochen und die Ala verachtet hat 16_{59}[1]), lässt Jahwe es nicht fallen: um des Bundes willen, den er in seiner Jugend mit ihm geschlossen hat 16_{60}; die Vergangenheit zieht ihre Konsequenzen für die Zukunft. Ausdrücklich versichert aber Jahwe dem Volke dabei, dies geschehe לא מבריתך v. 61. Valeton[2]) meint, damit werde geleugnet, dass der neue Bund überhaupt als natürliche Folge aus dem alten hervorgewachsen sei. Dem widerspricht jedoch der Zusammenhang. Ausserdem handelt es sich nicht um die ganze Beʳrith, sondern, wie das Suffix angiebt, nur um den Israel betreffenden Teil. Angesichts von v. 62a, wo mit gegensätzlichem אני das Verhalten Jahwes angekündigt wird, und angesichts ferner von Stellen wie $36_{22.32}$ u. a., wo es heisst, dass Jahwe das alles ‚nicht um euretwillen' thue, kann לא מבריתך nur den Sinn haben ‚nicht wegen deines Verhaltens im Bundesverhältnisse'. Wenn daneben mehrfach betont wird, dass Jahwe an der Beʳrîth festhalte mit Rücksicht auf seine eigene Würde, sein heiliges Wesen, seinen Namen 20_{44}; $36_{20ff.}$ u. a., so wird damit der altprophetische Heiligkeitsbegriff in den Bundesgedanken eingegliedert, und zwar in der Weise, dass er zu diesem gewissermassen das Komplement bildet. Der grundlegliche Unterschied des profanen Bundes, bei dem das Verhältnis im Falle der Nichteinhaltung der Pflichten vonseiten des einen Teils sofort gelöst ist, von dem religiösen wird damit näher begründet.

Auch hier also bildet die Bundesidee die Brücke über den klaffenden Riss zwischen der Gegenwart und den an die Zukunft geknüpften Hoffnungen. Was der Prophet für sein Volk ersehnt und was ihm bei Lebzeiten zu schauen versagt war, das verdichtet sich ihm in den Vorstellungen von der Beʳrîth

---

1) Schon nach dem Zusammenhange ist es ausgeschlossen, Jahwe als Subjekt zu להפר ברית zu nehmen, wie Valeton in ZatW XIII, S. 254 thut.

2) Valeton, a. a. O., S. 255.

der Endzeit zu greifbarer Wirklichkeit. Ihr Eintritt vollzieht sich gleich einem Drama in drei grossen Akten. Der erste zeigt, wie Jahwe mit starker Hand und machtvoll ausgerecktem Arme Israel aus den Ländern, in die er es zerstreut hat, sammelt und den Heiden zum Trotze herausführt, wie damals aus Ägypten 11_{16}f.; 20_{34}f.; 37_{21}. Der Schauplatz des zweiten ist die Wüste, die das heilige Land von dem der übrigen Völker scheidet. Hier findet der Tag des grossen Gerichtes statt, bei dem Jahwe in Zornesglut von Angesicht zu Angesicht mit seinem Volke über dessen Bundesbruch rechtet und an den Schuldigen (מרדים, פשעים) die Ala vollstreckt 20_{35}ff.[1]), — dort in der Wüste, fern vom Lande ihrer Väter kommen sie um. Der dritte endlich spielt in Kanaan, wohin Gott es zurückgebracht und das er ihnen wieder zum Erbe gegeben hat 36_{12}; 47_{13}f.; er entrollt ein Bild ungetrübten Glückes. In paradiesischen Gefilden von üppiger Fruchtbarkeit 34_{26}f., in stetem Frieden mit der Tierwelt 34_{25}, gemehrt an Mensch und Vieh 36_{10}f. $_{37}$f. wohnt Israel als ein Volk, das die Satzungen und Rechte seines Gottes aus innerem Triebe erfüllt 36_{26}f., regiert von einem Fürsten nach dem Herzen Gottes, von David, den

1) Der Ausdruck מסרת הברית 20_{37} ist mehrfach beanstandet worden. Hitzig, Der Prophet Ezechiel, S. 139 schlug vor, בְּמַסְרֵת הַבְּרִית ‚im Tiegel der Läuterung‘ dafür zu lesen; Smend, Der Prophet Ezechiel, z. St. emendiert nach LXX בְּמִסְפָּר אֶל־הָאָרֶץ; Cornill, Ez., S. 296 f. liest mit Streichung des הברית: בְּמוּסָר ‚in Züchtigung‘. Eine Notwendigkeit, den überlieferten Text zu ändern, liegt m. E. nicht vor; derselben Ansicht ist Valeton in ZatW XIII, S. 256, nur dass er die Worte zu Unrecht deutet. V. 37 handelt von dem internen Gerichte zwischen Jahwe und Israel, dessen Folge die Ausscheidung der Abtrünnigen ist v. 38. Die מסרת הברית ist danach das Stück der Berîth, das den Massstab abgiebt für die Beurteilung und Bestrafung der Bundbrüchigen, m. a. W. die Ala; Gott bringt sie in (unter) die Ala, an die sie von Rechtes wegen gebunden sind (מסרת = מאסרת von $\sqrt{}$אסר ‚binden‘), d. h. er lässt die Wirkungen der Ala an ihnen eintreten. Der Ausdruck enthält zugleich eine Anspielung auf die ursprüngliche Bedeutung von ברית (s. Anhang 1); הביא במסרת הב׳ entspricht dem הביא בב׳, vergl. 1 Sam. 20_{8} und oben, S. 51 und ist ironisch gemeint.

Jahwe erweckt hat $17_{22\,ff.}$; $34_{23\,ff.}$; $37_{22\,ff.}$ Jahwe selbst hat wieder Wohnung genommen in seinem Tempel auf Zion und thront dort inmitten seines heiligen Volkes $37_{26\,ff.}$; $43_{1\,ff.}$ Alles dies schliesst sich dem Propheten in dem einen Satze zusammen, dass Gott in Zukunft mit Israel eine B^{e}rîth schliessen wird.

Er braucht dafür כרת ב׳ לְ 34_{25}; 37_{26} und הקים ב׳ $16_{60.62}$ (s. u.); die B^{e}rîth ist sowohl eine ב׳ עולם 16_{60}; 37_{26} als auch eine ב׳ שלום 34_{25}; 37_{26}. Letzteres ist Ausdruck für den nach Gottes Heilsplane gewirkten dauernden Zustand glückseligen Wohlbefindens und friedlichen Einvernehmens mit Gott, den man in der Endzeit erwartete, ברית also, trotz des כרת, nicht mehr Bezeichnung einer Handlung, sondern eines Zustandes. הקים ב׳, das anfängt, כרת ב׳ zu verdrängen, weist durch seine zwischen ‚aufrechterhalten' und ‚aufrichten' schillernde Bedeutung darauf hin, dass die jeremianische Vorstellung von dem neuen Bunde bereits stark wieder im Verblassen war.

Ist sonach die Bundesvorstellung der Lebensnerv der ezechielischen Prophetie, so sind doch vielfach daneben rein hoseanische Gedanken verwertet. Besonders deutlich zeigt dies Kap. 16, wo ברית nur am Anfang und Ende begegnet, vv. 8 und 59 ff., während sich das Mittelstück wie eine Paraphrase über Hos. 2 liest. Die Bilder des Bundes und der Ehe sind hier aufs engste mit einander verquickt, vergl. vv. 8. 40 (s. o., S. 48) u. a. m., und man hat auf Grund hiervon und von Mal. 2_{14} und Prov. 2_{17} gemeint, dass die Hebräer ebenso wie wir von einem Ehebunde gesprochen hätten. Allein Ehe und B^{e}rîth sind nach hebräischer Vorstellung zwei so heterogene Dinge[1]), dass — man darf diese hypothetische Behauptung wagen — vom profanen Gebiete aus niemand auf den Gedanken gekommen wäre, beide mit einander in Beziehung zu setzen. Ihre Gleichsetzung beschränkt sich auf das religiöse Gebiet[2]), sie wäre auch hier ohne Hosea unmöglich. Während aber diesem zweierlei bei der Ehe für seine Zwecke in Betracht kam, ihre Lösbarkeit **und** das innige Gemeinschaftsleben der Ehegatten, beschränkten seine Nachfolger das tertium

1) Zum Wesen der Ehe s. oben, S. 107 f., zu dem der B^{e}rîth S. 40 f.

2) Zum rechten Verständnisse von Mal. 2_{14}; Prov. 2_{17} s. unten, Kap. VIII.

comparationis auf das letztere. Auf diese Weise konnte das Bild der Ehe neben der Bᵉrîthvorstellung beibehalten werden, ohne dass sich beide stiessen.

Im Vergleiche zu Jeremia weist Ezechiel eine weiter fortgeschrittene Zersetzung des ursprünglichen Bᵉrîthbegriffs und der Phrase 'כרת ב auf. ברית ist losgelöst von dem einzelnen Akte, und die rituelle Handlung des Bundesschlusses ist so in den Hintergrund gedrängt, dass selbst die geschichtlich vollzogen gedachte Bᵉrîth am Sinai in eine Reihe nur mehr lose zusammenhängender Einzeloffenbarungen distrahiert ist, die eines eigentlichen Bundesschlusses gar nicht mehr bedürfen. Neu ist bei Ezechiel das Hervortreten des kultischen Elementes, das von jetzt an immer breiteren Raum einnimmt. Es ist nicht zu leugnen, dass die Herrschaft des Gesetzes im Judentume durch die juristische Auffassung der Religion, wie sie durch die Bundesvorstellung nahe gelegt wurde, begünstigt worden ist.

III. In Jes. 40—66 findet sich ברית 8mal: 42_{6}; 49_{8}; 54_{10}; 55_{3}; $56_{4.6}$; 59_{21}; 61_{8}, und zwar in ausschliesslich religiöser Verwendung. Auf Deutero- und Tritojesaia, deren Scheidung mir sicher erscheint, verteilt es sich gleichmässig, in den Ebed-Jahwe-Stücken fehlt es.

42_{6} heisst es in der Anrede an den Gottesknecht: ‚Ich, Jahwe, habe dich berufen in Treue und deine Hand ergriffen, und will dich behüten und dich machen לברית עם und zum Lichte für die Heiden'. Der seltsame Ausdruck ברית עם hat die mannigfaltigsten Erklärungen erfahren, indes fördert es die Erkenntnis nicht, sie einzeln aufzuzählen. Mit Dillm.[1]) ist davon auszugehen, dass die parallelen Status constructi ברית עם und אור גוים auch Verbindungen gleicher Art darstellen. Der zweite Ausdruck besagt, dass der Knecht Jahwes der Mittler des Heils für die Heidenwelt, der *φωςφόρος* für sie sein soll; aber *οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός*. In derselben Weise ist die Verbindung ברית עם aufzufassen. Der Ebed-Jahwe heisst so, nicht weil er die Bᵉrîth, etwa ‚die lebendige Gottesordnung des Volkes' u. ä. ist, sondern

1) Dillm., Jes.[5], S. 387.

weil er dem עם die Berîth bringt, wie den Heiden das Licht; unter עם aber ist Israel zu verstehen[1]). Exegetisch ergiebt sich das aus 49 8, wo allein von Israel und seiner Wiederbringung die Rede ist, biblisch-theologisch daraus, dass die Bundesvorstellung eine spezifische Ausprägung der israelitischen Religion ist. Richtig Valeton[2]): »Jahwe macht seinen Knecht zum Vermittler seiner Berîth mit Israel«.

54 10 spricht Jahwe von seiner ברית שלום, die zwischen ihm und Israel besteht, und versichert, dass sie so wenig wie seine Huld (חסד) jemals vom Volke weichen soll; er vergleicht sie an Unerschütterlichkeit mit dem Schwure, der die nachsündflutliche Naturordnung sicherstellt Gen. 8 21 f. Eine Parallele hierzu bietet Jer. 33 25 f.

55 3 will Gott in Zukunft eine Berîth mit Israel schliessen (כרת ב׳ לְ), die nach dem Folgenden hauptsächlich darin besteht, dass sich die fremden Völker und die Gottlosen zu Jahwe bekehren und dadurch Israel, sein auserwähltes Volk, verherrlichen helfen. Das appositionelle חסדי דוד הנאמנים sowie v. 4 sind schon von Stade[3]) mit Recht als spätere Eintragung erkannt worden; sie haben die Davidbundreihe zur Voraussetzung und suchen das ברית des Textes, das auf die Zukunft geht, gewaltsam auf die der Vergangenheit angehörige Davidberîth umzudeuten.

56 4 ff. handelt von den Verschnittenen und den Fremden, die sich Jahwe angeschlossen haben (נלוה ליהוה), den Proselyten. Beide werden getröstet, letztere dabei, wie es scheint, gegen eine Reformbewegung in Schutz genommen, die darauf gerichtet war, alles Nichtisraelitische aus der Gemeinde aus-

---

1) Der bis in die neueste Zeit fortgeschleppte Irrtum, dass עם die gesamte Menschheit umfasse (so wieder Kayser-Marti, Bibl. Theol.[3], S. 151 Anm.), ist durch die vorangehende, allgemein gehaltene Doxologie v. 5 sowie die scheinbare Gleichstellung von לברית עם und לאור גוים verschuldet. In Wirklichkeit bringt לאור גוים eine Steigerung über לברית עם hinaus.

2) Valeton in ZatW XIII, S. 258.

3) Stade, GJ II, S. 71. 87 Anm.

zurotten [1]). Von den Proselyten heisst es vv. 4 ff., dass sie die Sabbathe beobachten, das Gott Wohlgefällige erwählen, ihm dienen, den Namen Jahwes lieben und an seiner B^e^rîth festhalten. החזיק בברית י׳ ist danach Bezeichnung von Pflichten, die sie auf sich genommen haben und die ihnen ein Anrecht auf Teilnahme am jüdischen Gemeindekult geben, es deckt sich im wesentlichen mit נלוה לי׳. Da es neben dem Hauptgebote der Sabbathheiligung steht, so umfasst es vornehmlich wohl das andere Sakrament des Judentums, die Beschneidung, die dem Fremden überhaupt erst die Pforten zum Adyton der Gemeinde öffnete.

59_{21} lautet ‚und dies ist mein Bund mit ihnen, spricht Jahwe: mein Geist, der auf dir (ruht), und meine Worte, die ich in deinen Mund gelegt habe, sollen aus deinem Munde nicht weichen noch aus dem deiner Nachkommen und der Nachkommen deiner Nachkommen von nun an bis in Ewigkeit‘. ברית steht hier von einem dauernden Zustande, den Jahwe in Zukunft für Israel herbeiführen will; das ואני זאת בריתי אתם erinnert zwar an Gen. 17_4, hat aber anderen Sinn als dort.

61_8 verheisst Gott dem Volke: ‚Ich gebe (ihnen) ihren Lohn in Treue und schliesse mit ihnen eine ewige B^e^rîth ab‘. Ihr Inhalt besteht nach vv. 9 ff. darin, dass er Israel unter der Heidenwelt zu Ehren bringt; כרת ב׳ לְ ist hier wie 55_3, vergl. 59_{21} Ausdruck für die Herbeiführung des Glückseligkeitszustandes der Endzeit.

Weder bei Deutero- noch bei Tritojesaia hat ברית irgend welche Beziehung mehr zu einem bestimmten, geschichtlichen Bundesakte.

Die Kapitel Jes. 40 ff. sind die erste Schrift, in der die Bundesvorstellung und der Gedanke der göttlichen Universalität in ausdrückliche Beziehung zu einander gestellt sind. Im Laufe der Zeit war eine Auseinandersetzung zwischen beiden Gedankenreihen unvermeidlich geworden, da der Widerspruch zwischen der zur Herrschaft gekommenen, stark partikularistischen Bundesidee und der Vorstellung von dem die ganze Welt in seiner Schöpfer-

---

1) Vergl. Duhm, Jes., S. 392 f., der darin die ersten Anfänge der grossen Reform unter Esra und Nehemia sieht.

liebe umfassenden Jahwe, wie sie sich unter der Einwirkung des Exils immer mehr zum Dogma herausgebildet hatte, mit Gewalt auf einen Ausgleich hindrängte. Ausserdem war durch das Aufhören des judäischen Staates und die völlige Aussichtslosigkeit, ihn in absehbarer Zeit wieder aufgerichtet zu sehen, das Verhältnis Israels zu der nichtisraelitischen Welt ein wesentlich anderes geworden als vorher. An die Stelle der Vielheit von politisch getrennten Reichen, mit der Israel in vorexilischer Zeit zu rechnen gehabt hatte und die jetzt belanglos geworden war, war der Gedanke der Einheit, welche die Menge der nichtisraelitischen Völker in ihrem Abstande von Israel bildete, getreten. In demselben Masse, als sich das israelitische Gemeinwesen aus einem politischen zu einem religiösen entwickelt hatte, war auch der Gegensatz zu den Nichtisraeliten aus einem politischen zu einem religiösen geworden, damit aber an das Judentum die Notwendigkeit herangetreten, sich mit diesem nichtjüdischen Teile der Menschheit religiös auseinanderzusetzen. Für Deuterojesaia liegt der Ausgleich jenes Widerspruches in der Vorstellung vom Gottesknechte und seiner Aufgabe in der Welt.

Der Ebed-Jahwe, den der Prophet zunächst im Auge hat, ist ein geschlossener Kreis von treuen Jahweverehrern, die auch im fremden Lande an ihrem Gotte festhielten, gewissermassen der wahre, esoterische Kern der Jahwegemeinde, der, sich selbst schuldlos fühlend, unter den Sünden der Volksmasse mit zu leiden hatte. Wie nun im Deuteronomium und bei Jeremia die Sendung von Propheten als das Unterpfand der fortdauernden Bundesgemeinschaft empfunden wurde, so hier die Existenz des frommen Jahweknechtes. Solange es einen solchen Kreis von Gerechten gab, und mochte er an Umfang auch noch so klein sein, konnte Gott von seinem Volke nicht lassen[1]). Darum erkennt der Prophet dem Ebed-Jahwe, dem er wohl selbst persönlich nahestand, den hohen Beruf zu, für das verblendete Volk der Träger der Bundesverheissung (ברית עם) zu sein, um dessentwillen auch jenes dereinst

1) Ein paralleler Gedanke, nur ohne Beziehung zur Bundesvorstellung, liegt Gen. 18 22 ff. zu Grunde.

wieder der Wohlthaten des Bundes teilhaftig werden soll. Das weitere Ziel, das dem Propheten aber für die Zukunft vorschwebt, ist, dass der Unterschied zwischen Gemeinde und Ebed-Jahwe schwinde und diese in ihrer Gesamtheit ein aufrichtiger Knecht Jahwes werde [1]). Die Heilsaufgabe des Gottesknechtes reicht indes noch über die engen Grenzen des Bundesvolkes hinaus; er soll zugleich sein לאור גוים. Damit wird Israel eine Weltmission von weitgehendster Bedeutung übertragen. Es ist nicht mehr bloss in der Welt um seiner selbst oder um Jahwes willen, sondern der Nichtisraeliten wegen, die es dem Lichte der Religion des wahren und höchsten Gottes zuführen soll. Freilich so ganz ohne Egoismus ist der Missionsberuf Israels doch nicht gemeint, denn die Rolle, die den Heiden im Zukunftsreiche zugedacht ist, geht im wesentlichen darin auf, dass sie durch ihre Gegenwart auf Zion und und ihre Huldigung vor Jahwe auch Israel, seinen bevorzugten Liebling, mit feiern 49₆; 55₃ff. u. a. Besonders konkret ist Tritojesaia 60₅ff., der sich von dem Zuströmen der Heiden nach Zion eine Überfülle von Reichtum für Israel verspricht. Zugleich aber ist durch den Ausdruck לאור גוים gegenüber לברית עם das religiöse Verhältnis Israels zu den Heiden in unmissverständlicher Weise zum Ausdrucke gebracht. Es ist dem Propheten, so sehr er sonst das Walten Jahwes über die gesamte Völkerwelt betont, nie in den Sinn gekommen, den Heiden vollberechtigten Anteil an der Bᵉrîth selbst einzuräumen; das wäre ein für den Juden schlechthin unvollziehbarer Gedanke gewesen. Das Bundesverhältnis ist das ausschliessliche Vorrecht Israels. Dabei versteht Deuterojesaia unter Israel nicht mehr die natürliche Volksgrösse, sondern die jüdische Gemeinde, die im Exil an die Stelle jener getreten und nunmehr als Objekt der göttlichen Bᵉrîth gedacht ist; zu Zion spricht Jahwe: ‚Du bist mein Volk' 51₁₆, Zion ist das Weib, mit dem Jahwe die Ehe eingegangen ist 50₁; 54₁ff. Somit ist der 42₆ ausgedrückte Gedanke, dass die eigentlichen Wohlthaten der Bᵉrîth für die Kultgemeinde Israels aufbewahrt bleiben, dass aber die Heiden, wenn auch nicht zu »Vollbürgern des

1) Vergl. hierzu Smend, Relg., S. 368 ff.

Gottesreiches«, so doch zu Beisassen in demselben berufen sind [1]).

Die Bundesvorstellung hat somit, ohne sich selbst untreu zu werden, den Anforderungen ihrer Zeit nachgebend Raum geschaffen, um die gesamte Heidenwelt in sich aufzunehmen und organisch einzugliedern.

Die ganze Frage hat für Deuterojesaia nur mehr theoretischen Wert gehabt, darum fehlen bei ihm alle Angaben über die nähere Ausgestaltung des Proselytentums. Bei Tritojesaia dagegen ist sie von vorwiegend praktischer Bedeutung. Greifbare gesetzliche Normen haben sich in der Zwischenzeit herausgebildet über das, was für die Proselyten verbindlich sein soll, Bestimmungen, die im weiteren noch schärfer geregelt worden sind; Sabbathheiligung und Beschneidung stehen dabei obenan, vergl. $56_{4ff.}$ Beiden aber gilt gleicherweise als Grunddogma, dass eine Weltreligion nur möglich ist unter Wahrung der geschichtlichen Prärogative Israels.

Mit Vorliebe verweilt Deuterojesaia bei dem Gedanken an die Erwählung Israels aus den Völkern $43_{10.\,20f.}$; $44_{1f.}$ u. o., geschehen durch die Berufung Abrahams von den Enden der Erde her 41_9. Eine Brîth mit ihm wird nicht erwähnt: Bundschliessung und Berufung (Gen. 15 und 12) sind zusammengerückt wie bei Ezechiel der Sinaibund und die Offenbarung des Jahwenamens (Ex. 24 und 3). Gott berief Abraham, weil er ihn liebte 41_8, er segnete und mehrte ihn 51_2; aber die Aussagen über Abraham werden sofort auf ganz Israel, das damals noch in seinen Lenden schlummerte, übertragen, vergl. ‚denn du (Israel) bist kostbar in meinen Augen, wertgeachtet und ich liebe dich‘ 43_4 [2]). Die übrigen Erzväter treten zurück — über Jakob urteilt er so wenig günstig wie Hosea, vergl. 43_{27} und Hos. 12_4 —, er nähert sich damit wieder der älteren Tradition [3]). Zugleich berührt er sich aber mit dem Priesterkodex in der Hereinziehung der Stammmutter Sara 51_2. Auf

1) Vergl. hierzu wie zum Folgenden die trefflichen Ausführungen von Stade, GJ II, S. 80 ff.

2) Mit Recht weist Duhm, Jes., z. St. auf die Gefahr hin, die solch' ein Satz für das Judentum in sich barg.

3) Bei Tritojesaia dagegen tritt Jakob als Vater Israels wieder mehr

die Erwählung Abrahams baut sich die Gewissheit der weiteren Fürsorge Gottes für Israel auf: Jahwe, der es von Mutterleibe an getragen hat, wird es auch weiterhin tragen bis in sein Greisenalter hinein $46_{3f.}$ ‚Fürchte dich nicht, denn ich bin bei dir, blicke nicht entsetzt, denn ich bin dein Gott‘ — dieses Trostwort ans Volk knüpft sich 41_{10} unmittelbar an die Darlegung der Abrahamberufung an. Ein Haupterweis der göttlichen Zuneigung zu Israel war die wundersame Erlösung aus Ägypten $43_{16f.}$; $51_{9f.}$, גאל ישראל ist eine Lieblingsbezeichnung für Jahwe $44_{6.\,22ff.}$; 47_{4} u. a., bei Tritojesaia 60_{16}; 63_{16}; überhaupt ist der ganze Verlauf der Geschichte Israels ein sprechender Beweis dafür, dass Jahwe, der wahre und einzige Gott, in besonderer Weise der Gott Israels ist und sich stets als solcher gezeigt hat. Der Ausdruck קדוש ישראל, der hier wie bei dem älteren Jesaia sehr häufig gebraucht ist — $41_{14.\,16.\,20}$; $43_{3.\,14.\,15}$; 45_{11} u. o., bei Tritojesaia begegnet er nur vereinzelt $60_{9.\,14}$, vergl. 57_{15} —, ist die kürzeste Zusammenfassung dieser Gedanken[1]. Das Verhalten des Volkes hat demjenigen Gottes sehr wenig entsprochen: es war abtrünnig vom Mutterleibe an 48_{8}, schon sein erster Vater sündigte 43_{27}, vergl. בשת עלומיך und חרפת אלמנותיך 54_{4}; um seiner Übertretungen willen (חטאת, פשע, עון $43_{24f.}$; 44_{22}; 53_{5}) hat es darum Jahwe in seinem Zorne dahingegeben 47_{6}. Als Hauptsünde erscheint bei Deuterojesaia, dass es nicht in den Wegen Gottes wandelte und seine Thora, d. h. die Weisungen der Propheten, durch die er ihm beständig seinen Willen kund that, nicht beachtete 42_{24}; v. 25 wird daraus sein Untergang hergeleitet. Die Wendung erinnert an die deuteronomische Formulierung der Bundespflichten; ebenso ist der Satz ‚Du bist mein Knecht und ich bin dein Gott‘ $41_{9f.}$; 44_{21} nichts anderes als eine deuterojesaianische Umprägung der aus D geläufigen Bundesformel. Beides weist darauf, dass auch Deuterojesaia

---

hervor, vergl. 58_{14}. Er scheint aber überhaupt Grund gehabt zu haben, gegen die missbräuchliche Anwendung des Satzes ‚Abraham (bez. Israel) ist unser Vater‘ Einspruch zu erheben, denn er setzt dafür mit Nachdruck ‚Jahwe ist unser Vater‘ 63_{16}, vergl. 64_{7}.

1) Vergl. oben, S. 116 f.

die Pflichten Israels als bundesmässig festgesetzt betrachtete. Bei Tritojesaia tritt der gesetzliche Charakter der Bundespflichten stärker hervor; gleich zu Beginn seiner Schrift preist er den Mann selig, der seine Hand von Sabbathentheiligung rein gehalten hat.

Den grössten Raum bei Deuterojesaia nehmen naturgemäss die Trostgedanken ein, die den Grundton des Ganzen bilden; sie knüpfen geschichtlich an die Erscheinung des Kyros, in dessen gewaltiger Persönlichkeit er das gotterwählte Werkzeug zur Befreiung Israels erblickt, an und lassen die Erlösung als nahe bevorstehend erscheinen. In verschiedener Weise aber wird das erwartete Ereignis motiviert. Wie bereits Stade[1]) richtig dargelegt hat, sind es zwei Gedankenreihen, die hierbei in einander übergehen. Die eine wiederholt die bei Ezechiel zuerst auftauchende Vorstellung, dass Jahwe ‚um seines Namens willen', um seine Ehre (כבוד) nicht fernerhin entweihen zu lassen, dies an Israel thun werde 48 9 ff.; 52 5, vergl. 40 5. Sie ist unabhängig von der Bundesidee und hat als Ausgangspunkt vielmehr die altprophetische Vorstellung von der Heiligkeit Jahwes, die aber durch die hier viel stärker als früher betonte Ausdehnung der Machtsphäre Jahwes über die ganze Welt hin noch eine Steigerung erfahren hat. Auf der anderen Seite stehen diejenigen Begründungen, welche als gemeinsame Basis die Bundesvorstellung haben. Hierher gehört zunächst die von Stade angeführte, welche vom Rechte des Gottesknechtes auf endliche Belohnung seiner Treue im Leiden ausgeht[2]). ‚Meinen Rücken bot ich den Schlagenden und meine Wange den Raufenden, mein Antlitz verbarg ich nicht vor Schmach und Bespeiung. Aber der Herr Jahwe wird mir helfen, darum werde ich nicht zu Schanden, darum machte ich mein Gesicht wie Kiesel und wusste, dass ich nicht zu Schanden würde. Nahe ist, der mir Recht giebt, wer will mit mir streiten? Lasst uns zusammentreten! Wer Gegner meines Rechts ist, trete herzu!' 50 8 ff. Es ist nicht bloss das

1) Stade, GJ II, S. 80 ff.

2) Sie ist bei Stade, a. a. O., die einzige neben der an Ezechiel anknüpfenden.

Gerechtigkeitsgefühl Jahwes, an das hier appelliert und von dem ein Ausgleich gefordert wird, sondern ein thatsächliches Recht, das dem Ebed-Jahwe zur Seite steht und ihm festbegründeten Anspruch auf Lohn gewährt; צדק und משפט kann er Jahwe wie seinen Feinden gegenüber für seine Sache geltend machen 49_{4}; 50_{8}. Andrerseits heisst es auch von Jahwe, dass er בצדק Israel berufen habe und למען צדקו seine Thora und damit sein Volk gross und herrlich machen werde $42_{6.21}$. Ein Rechtsverhältnis besteht also zwischen Gott und Israel, das jenen an sein Volk bindet und diesem berechtigte Aussicht auf Erlösung giebt. Nach Stellen wie $41_{8ff.}$; $46_{3f.}$ aber, wo die Hoffnung für die Zukunft auf die in der Urzeit geschehene Erwählung Abrahams gestützt wird, sowie vor allem 54_{10}, wo die aus der Vergangenheit in die Zukunft hinüberragende Gottesb^{e}rîth den nie wankenden Ankergrund für die Glaubenszuversicht bildet, kann unter diesem Rechtsverhältnisse nur das Bundesverhältnis verstanden werden. Die gemeinsame Grundlage bei dieser zweiten Gruppe von Aussagen ist mithin die Bundesvorstellung.

Beide Gedankenreihen stehen hier nicht mehr wie bei Ezechiel ohne innere Vermittelung neben einander. Der Universalitätsgedanke und die Bundesvorstellung laufen zusammen in der die ganze deuterojesaianische Theologie beherrschenden Idee, »dass die Erlösung Israels eine Herrlichkeitsoffenbarung Jahwes vor allem Fleisch, d. h. vor der gesammten Menschheit vorstellt« [1]). Indem Jahwe die Fesseln Israels zerbricht und es nach Zion zurückführt, giebt er aller Welt den Beweis, dass er der allmächtige und heilige Gott ist, als den ihn sein Volk verehrt, er eröffnet damit zugleich eine neue Aera des Heils für die Heiden.

Der Rückzug Israels gestaltet sich nach dem Vorbilde des ägyptischen Exodus [2]). In glänzenden Farben wird die Wüstenwanderung $40_{3ff.}$; $41_{17ff.}$, die Umwandelung des verödeten und zerstörten Heimatlandes in eine Aue von üppig sprossender Fruchtbarkeit und die Einwohnung Israels daselbst geschildert

---

1) Stade, GJ II, S. 82.

2) Vergl. Stade, a. a. O., S. 84 f.; Smend, Relg., S. 361.

51_8 u. a. Jahwe, der König seines Volkes 41_{21}; 43_{15}; 44_6, zieht wieder auf Zion ein, und Jerusalem und sein Heiligtum wird nunmehr das Ziel aller Heiden, der Mittelpunkt der ganzen Welt werden. Der Ausdruck für diesen Idealzustand der Endzeit, der die endliche Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes mit Israel darstellt, ist ברית.

IV. Schon ein flüchtiger Blick über die im Vorstehenden behandelten Prophetien lehrt, dass in der Zeit, die zwischen dem Auftreten Jeremias und dem Deuterojesaias liegt, mit B^e^rîth ein Wandel vor sich gegangen ist. Während Jeremia und seine Zeitgenossen bei diesem Ausdrucke stets an eine geschichtliche Thatsache gedacht haben und noch bei Ezechiel diese Fassung überwiegt, versteht Deuterojesaia ausschliesslich eine ideelle Grösse darunter, die ihm Gegenstand des Glaubens und nicht des Wissens ist, nämlich den seit Ewigkeit her unerschütterlich feststehenden Heilsratschluss Gottes mit Israel, oder konkreter gefasst, den von Gott für sein Volk gewollten und zur Endzeit verwirklichten Heilszustand. Giebt Jeremia den Zeitpunkt, an dem der Bund zwischen Gott und Israel geschlossen wurde, noch genau an, so lässt Deuterojesaia jede derartige Bestimmung vermissen; denn was er B^e^rîth nennt, wird nicht mehr in dem Sinne der alten Geschichtsbücher geschlossen, sondern von Gott geoffenbart oder realisiert, vergl. כרת ב׳ an den Stellen Ez. 34_{25}; 37_{26}; Jes. 55_3; 61_8. Im Laufe des Exils ist also B^e^rîth von seiner geschichtlichen Grundlage losgelöst und zu einem Abstraktum geworden, das über den zeitlichen Bünden steht. Es ist natürlich, dass diese Verschiebung eine Veränderung der geschichtlichen Bundschliessungen bewirkte. Nicht bloss, dass der Name B^e^rîth nur noch ausnahmsweise auf sie Anwendung fand, auch ihre Bedeutung ist in der Folgezeit eine andere geworden, wie sich bei Betrachtung der Bundschliessungen des Priesterkodex zeigen wird. War man einmal dessen gewiss, dass Gottes Gnadenabsicht selbst eine B^e^rîth und als solche gegen jede Abänderung gefeit sei, so konnte sie alle äusseren Garantien entbehren, — damit waren aber die Bundschliessungen

ihrer bisherigen Aufgabe ledig, Gott unwiderruflich an seine Entschliessungen zu binden. Sie spielen in nachexilischer Zeit nur mehr die Rolle besonders feierlicher Offenbarungen, in denen Gott den Menschen seinen Heilsplan (Beríth) mitteilt und die für sie gültigen Bestimmungen festsetzt. Mit der alten Bedeutung ist auch der sie versinnbildlichende Bundesritus als nunmehr belanglos in Wegfall gekommen [1]).

Bei der hervorragenden Wichtigkeit des Bundesbegriffes darf man von vornherein annehmen, dass einer Verschiebung desselben ein Wandel der religiösen Anschauungen zu Grunde liegt; denn ein solcher findet an den Begriffen, die zur gangbaren Münze im religiösen Leben gehören, seinen dem Auge erkennbaren, unwillkürlichen Ausdruck. Auf sie ist der Religionshistoriker hauptsächlich angewiesen, wenn er das Glaubensleben eines Volkes bis in seine feineren Verzweigungen hinein verfolgen will. Schliesst man in dem vorliegenden Falle von der Wirkung auf die Ursache, so ergiebt sich als letztere ein Erstarken der Überzeugung, dass Gottes Wort keiner bindenden Form bedarf, um auf unbedingten Glauben Anspruch zu machen, dass Gott in sich selbst die Bürgschaft trägt, dass sein einmal gefasster Plan keine Änderung erfährt. Je mehr sich dieser Gedanke zur Herrschaft durchrang, um so mehr verloren die Bundschliessungen den Wert, den sie bis dahin für den Glauben gehabt hatten. Was ist das aber anderes als eine Wiederannäherung an den Standpunkt, den Hosea und Jesaia vertreten hatten, als eine Rückkehr zu jenem Glauben, der keine äusseren Stützen braucht? Der Wandel des Bundesbegriffes legt davon Zeugnis ab, dass während des Exils eine Schwenkung nach der älteren Prophetie zu stattgefunden hat. Eine willkommene Bestätigung dafür bietet der Umstand, dass zur selben Zeit der Begriff der Heiligkeit Gottes wieder auftaucht, der bei Hosea und Jesaia den Grundstein für die Zukunftserwartung gebildet hatte, jedoch in der ganzen deuteronomischen Periode verschwunden war. Bei Ezechiel sich von neuem zeigend steht er bei Deuterojesaia neben der Bundes-

1) S. Näheres darüber in Kap. VI.

vorstellung im Mittelpunkte seiner Theologie. In demselben Masse also, in dem die geschichtliche Fassung von B^{e}rîth zurücktritt und die historischen Bünde ihre Bedeutung verlieren, hat er sich wieder Gebiet erobert. Es ist keine Frage, dass der geschichtliche Bundesbegriff die Schranke gebildet hat, die beide Vorstellungsreihen im Anfange getrennt hat. Erst nachdem sie gefallen war, konnten sie sich verbinden, und dass sie fiel, bedeutet den endgültigen Sieg der altprophetischen Gottesvorstellung über den Jahwe des Volksglaubens, der, wenn auch in abgeblasster Gestalt, noch die Voraussetzung für die deuteronomische Fassung der Bundesidee gebildet hatte.

Die Kämpfe und Drangsale des 6. Jahrhunderts sind also nicht spurlos an der Religion Israels vorübergegangen und auch auf die Bundesidee nicht ohne Einwirkung geblieben. Sie haben das Gottesbewusstsein im Volke geläutert und sein Vertrauen auf Jahwe gestählt.

Trotzdem die Bundesvorstellung durch die Verschmelzung mit dem altprophetischen Heiligkeitsbegriffe von den Schlacken befreit worden ist, die ihr von ihrem profanen Ursprunge her noch anhafteten, so ist ihr doch auch in ihrer verjüngten Gestalt der Vorwurf nicht zu ersparen, dass sie in der israelitischen Religion ein Element in den Vordergrund gestellt hat, das nicht gerade zu deren Vertiefung beigetragen hat, — die juristische Beurteilung religiöser Dinge. Sie trägt die Schuld, dass man fortan die Religion nicht mehr als ein freies Liebesverhältnis zwischen Gott und Menschen, sondern als festes Rechtsverhältnis betrachtet hat, in dem die beiderseitigen Leistungen gesetzlich geregelt sind, sie hat damit der veräusserlichten Auffassung der religiösen Pflichten Vorschub geleistet, die für das spätere Judentum charakteristisch geworden ist.

Freilich muss man sich hüten, um gerecht zu sein, in der einseitigen Ausprägung, die sie schliesslich erfahren hat, ihre typische Form erblicken zu wollen. Die Überschätzung des religiösen Wertes der menschlichen Leistung, wie sie später vielfach zu Tage tritt, gehört nicht zu den notwendigen Konsequenzen des Bundesgedankens; man braucht nur das Beispiel

Deuterojesaias anzuführen, um zu zeigen, wie stark diese Seite zurücktreten kann. Es ist überhaupt falsch, unter ‚Bundesvorstellung' eine sich stetig gleichbleibende Grösse zu verstehen. Es ist das Eigentümliche an der B^{e}rîth, dass sie nur die äussere Form, gleichsam nur das Gefäss ist, in das die verschiedenen Zeiten einen ihren religiösen Anschauungen und Bedürfnissen entsprechenden Inhalt gefüllt haben. Je nach Lage und Zeit, auch nach dem subjektiven Empfinden der verschiedenen Autoren tritt in den alttestamentlichen Schriften bald dieses, bald jenes Moment mehr hervor, bald werden die menschlichen Pflichten mehr betont, bald die Leistungen Gottes in den Vordergrund gerückt; das einzig Feste dabei ist nur, dass beide Parteien an gewisse Verpflichtungen gebunden sind, die unabänderliche Gültigkeit haben. In deuteronomischer Zeit überwiegt der Gedanke an das, was der Mensch Gotte schuldig ist. Um das Jahr 586 v. Chr. ist ein Umschlag eingetreten, durch den die Leistungen Gottes in das Zentrum rückten. Man beachte den Wechsel im Sprachgebrauche von ברית, das in D vorwiegend Ausdruck für das, was die Menschen, bei Deuterojesaia für das, was Jahwe leisten soll, ist; man beachte ferner die Umstellung der Glieder der Bundesformel, von denen in D stets das verpflichtende, bei Jeremia bald dieses, bald das verheissende, bei Ezechiel fast ausschliesslich das letztere an der Spitze steht [1]. Unter den schweren Schicksalsschlägen, die Israel damals trafen, haben die Frommen ihren Blick von den Werken ihrer Hände, durch die sie geglaubt hatten, das Unheil abwenden zu können, wieder ausschliesslicher auf Gott gerichtet, bei dem allein das Heil steht. Das ganze Exil ist von diesem Gedanken beherrscht gewesen, und auch danach ist er in Kraft geblieben. Aber je länger, je mehr hat daneben der andere wieder Platz gegriffen, dass es in erster Linie auf strengste Erfüllung der bundesmässig dem Menschen auferlegten Pflichten ankomme, ja dass man darin ein Mittel habe, um auf Gottes Verhalten einzuwirken. Je ungeduldiger die Gemeinde auf die Erfüllung ihrer messianischen

---

1) Vergl. S. 140 f. 154. 164 f.

Hoffnungen harrte, um so ungestümer ward der Ruf, dass Gott seiner Bundespflicht gedenke und an der Gemeinde gemäss ihrer Frömmigkeit und Rechtbeschaffenheit handle Ps. 79; 44 u. a.; wie ein säumiger Schuldner wird er seiner Verpflichtungen seinem Volke gegenüber gemahnt. Aber auch was zu den Bundespflichten der Menschen zu rechnen ist, ist in den verschiedenen Zeiten verschieden bestimmt worden.

Die Bundesidee mit ihrem wechselnden Inhalte ist sonach der Spiegel der religiösen Anschauungen und Stimmungen, die jeweils das jüdische Volk bewegt haben.

Sechstes Kapitel.

Die Bundesvorstellung im Priesterkodex.

Der Name Vierbundesbuch (liber quattuor foederum, Q), den Wellhausen der priesterlichen Grundschrift gegeben hatte, war nicht sonderlich glücklich gewählt, denn von den vier ‚Bünden', welche die Grundpfeiler der heilsgeschichtlichen Entwickelung in dieser Schrift bilden, werden nur zwei als solche bezeichnet, während weder von dem Segensspruche über Adam noch, was viel auffälliger erscheint, von der Offenbarung am Sinai der Ausdruck Bund gebraucht ist [1]. Man spricht statt von Bünden besser von vier Offenbarungen, auf die sich das System des Priesterkodex aufbaut [2].

I. Die Gottesoffenbarung am Sinai.

Im ganzen Priesterkodex wird die Sinaioffenbarung nur an einer Stelle als B^erîth bezeichnet, Lev. 26_{45}, in dem Ezechiel nahestehenden Heiligkeitsgesetze (P^1); es heisst dort: ‚Ich will ihnen eingedenk sein des Bundes mit den Vorfahren (ברית ראשנים), die ich vor den Augen der Heiden aus Ägyptenland geführt habe, um ihnen Gott zu sein, ich, Jahwe'. Der Inhalt des Bundes ist in die Worte להיות להם לאלהים אני יהוה zusammengefasst, die dem זכר ב׳ לְ zufolge als Verheissung zu

1) Vergl. Valeton in ZatW XII, S. 2.

2) Das Vierbundesbuch Wellhausens wird im Folgenden mit P^g, das Heiligkeitsgesetz (Lev. 17—26) mit P^1, die sekundären Teile mit P^s und die Gesamtschicht mit P bezeichnet.

verstehen sind. Wie in den vorangehenden Versen aus dem Erzväterbunde, so wird hier aus dem Sinaibunde für Jahwe die Pflicht abgeleitet, sich auch in Zukunft seines Volkes anzunehmen.

Eine ausführlichere Darlegung der Vorgänge am Sinai, jedoch ohne eine Bundschliessung daselbst zu erwähnen, giebt P^2, dessen Bericht, soweit er dem jehowistischen parallel läuft, mit Ex. $19_{1.2a}$ beginnt, wo die Ankunft in der Wüste Sinai und die Lagerung des Volkes daselbst erzählt wird. Die Verse haben ursprünglich wohl in umgekehrter Reihenfolge gestanden und sind erst von R des leichteren Anschlusses von ויחן v. 2b an ויחנו wegen umgestellt worden[1]). Ohne eine Lücke wahrnehmen zu lassen, reiht sich als nächstes P^2-Stück $24_{15b-18a}$ daran. Die Wolke, die das Volk bisher geleitet hat, umhüllt den Berg, auf den sich die Herrlichkeit Gottes lagert; am siebenten Tage wird Mose hinaufgerufen, während sich dem unten harrenden Volke die Majestät Gottes wie ein verzehrendes Feuer offenbart. Auf 24_{18a}, die Mitteilung, dass Mose den Berg bestiegen hat, würden dem jetzigen Zusammenhange nach Kapp. 25—29, die göttlichen Weisungen über den Bau der Stiftshütte und die Priesterweihe Aarons und seiner Söhne, folgen, allein die Ursprünglichkeit ihres Anschlusses an 24_{18} wird stark in Zweifel gezogen. Man glaubt, הראית und הראה 26_{30}; 27_{8} perfektisch fassen zu müssen und gewinnt so den Sinn, dass Gott dem Mose auf dem Berge nur das Modell zur Stiftshütte gezeigt, die Anordnungen über den Bau aber erst erteilt habe, als dieser wieder unten im Lager war. Dann würden Kapp. 25ff. allerdings erst hinter $34_{29ff.}$, der Nachricht von dem Herabsteigen Moses, ihren Platz haben. Dem steht jedoch das Partizip מראה 25_{40}, das nur bedeuten kann ‚das ich dir zeigen will', und das Imperfektum אתן $25_{16.21}$ entgegen, die beide mit Notwendigkeit darauf führen, die Perfekta als Futura exacta zu verstehen[2]). Also sind auch Kapp.

---

1) Vergl. Jül. in ZfpTh VIII, S. 306; Dillm., Ex. Lev.[2], S. 191.

2) Vergl. Wellh., Comp.[2], S. 99; Kuen., Einl. I 1, S. 71. 318; Dillm., a. a. O., S. 262f. 278f.

25ff. auf dem Berge mitgeteilt worden, das weist sie aber unmittelbar hinter 24_{18}. Noch ein anderes Bedenken wird geltend gemacht. Ex. 25_{16} taucht in P^2 unvermittelt der Ausdruck העדת zur Bezeichnung des Dekalogs auf und wird im Weiteren oft gebraucht, ohne jemals erklärt zu sein [1]). Es muss, so schliesst man, da mit העדת unmöglich der elohistische Dekalog gemeint sein könne, vor Ex. 25_{16} in P^2 eine Einführung der Edûth, d. h. die Verkündigung eines Zehnworts gestanden haben; der einzig mögliche Platz hierfür ist aber zwischen 24_{18} und $25_{1ff.}$, also: ist der Anschluss von 25_1 an 24_{18} nicht ursprünglich. Indes wie die Voraussetzung, so ist auch die Schluss-

---

1) עדת kommt in P 36mal vor: Ex. 16_{34}; $25_{16.21.22}$; $26_{33.34}$; 27_{21}; $30_{6(2).26.36}$; $31_{7.18}$; 32_{15}; 34_{29}; 38_{21}; 39_{35}; $40_{3.5.20.21}$; Lev. 16_{13}; 24_3; Nu. $1_{50.53(2)}$; 4_5; 7_{89}; 9_{15}; 10_{11}; $17_{19.22.23.25}$; 18_2; Jos. 4_{16}, immer mit dem Artikel verbunden. Die defektive Schreibung überwiegt, plene findet es sich nach der von Kennicott, Vetus Test. Hebr. cum variis lectionibus zu Grunde gelegten Ausgabe von van der Hooght nur 9mal: Ex. 26_{33}; $40_{3.21}$; Lev. 16_{13}; Nu. $1_{53(2^o)}$; $17_{19.23.25}$; Jos. 4_{16}, doch bieten auch hier Codices Defektivschreibung (nach Kenn. an der ersten Stelle 7 Codd., an der zweiten 24, an den folgenden 17, 19, 20, 7, 25, 13, 4). Es ist technischer Ausdruck des Priesterkodex für den Dekalog, wie ברית im Deuteronium (s. oben, S. 131). So heissen die Dekalogtafeln hier לחות העדת Ex. 31_{18}; 32_{15}; 34_{29}, auch einfach העדת Ex. 25_{16} („du sollst die Edûth, die ich dir geben will, in die Lade legen"); ibd. 21; 40_{20}, die Lade, die sie birgt, ארון העדת Ex. 25_{22}; $26_{33.34}$; $30_{6.26}$; 31_7 (הארון לעדת); 39_{35}; $40_{3.5.21}$; Nu. 4_5; 7_{89}; Jos. 4_{16} oder ebenfalls nur העדת Ex. 16_{34}; 30_{36}; Nu. $17_{19.25}$, ihr Deckel כפרת אשר על העדת Ex. 30_6; Lev. 16_{13}, der Vorhang davor פרכת העדת Lev. 24_3 oder פרכת אשר על העדת Ex. 27_{21}, das heilige Zelt, das zu ihrer Aufbewahrung dient, אהל העדת Nu. 9_{15}; $17_{22.23}$; 18_2 oder משכן העדת Ex. 38_{21}; Nu. $1_{50.53(2)}$; 10_{11}. Jedoch ist in den letzten, hauptsächlich P^s angehörigen Verbindungen bei העדת weniger an den Dekalog als an das Erscheinen Jahwes gedacht, wie das öfter wiederkehrende העדת אשר אועד לך שמה Ex. 30_6; Nu. 17_{19} u. a. nahelegt. Das Wort ist dem priesterlichen Sprachschatze entnommen. Zur Etymologie s. Stade, Lehrbuch der hebr. Grammatik, § 304 b.

folgerung unzutreffend. Es ist allerdings Mode geworden, in der Sinaiperikope von P eine Reihe von Lücken anzunehmen, um den ganzen jehowistischen Erzählungsstoff samt dem goldenen Kalbe hineinzupostulieren. Dieses Verfahren beruht aber auf einer Verkennung des eigentlichen Zweckes und der dadurch bedingten Anlage des Priesterkodex. P^2 will gar keine vollständige Geschichtsdarstellung geben; es ist darum unzulässig, bei ihm vorauszusetzen, dass alles ordnungsgemäss eingeleitet und dargelegt sein müsste. Er will nicht statt, sondern neben dem jehowistischen Werke gelesen werden und überlässt es vielfach seinen Lesern, die Details von dort in den Geschichtsrahmen, den er giebt, einzufügen — eine Arbeit, die ihnen später die Redaktoren abgenommen haben. So beschränkt sich P^2 darauf, was er dort vermisste, in der Form eines Abrisses zusammenzustellen; vor allem kommt es ihm darauf an, die durch die Bundesvorstellung geforderten grossen Zusammenhänge im Verlaufe der Welt- und Heilsgeschichte klarzustellen und Kultusgeschichtliches nachzutragen. Hält man sich das vor Augen, so hat man nicht nötig, willkürlicher Weise Lücken zu konstatieren, wo keine sind. Die sechs Tage, die das Volk vor der Tabernakeloffenbarung am Sinai weilt, bieten Zeit genug, um die ganze jehowistische Erzählung darin unterzubringen. Jene Annahme leidet aber ausserdem an einer grossen Unwahrscheinlichkeit Kann man sich ernstlich vorstellen, dass ein Redaktor, der P^2 zur Grundschrift des Ganzen nahm, ein so wichtiges Stück wie den priesterlichen Dekalog um des elohistischen willen weggebrochen hätte? Wie leicht konnte er diesen durch den seinen eigenen Interessen viel näherstehenden von P^2 ersetzen! Dass er es nicht gethan hat, beweist, dass es kein eigenes Zehnwort in P gegeben hat; Ex. 20_{11}, das man gern als Rest eines solchen ansieht, stammt entweder von R[1]) oder wahrscheinlicher aus einer älteren E-Version[2]).

Es hindert somit nichts, Kapp. 25—29 unmittelbar an 24_{18^a} anzuschliessen: wie beim Deuteronomium, so haben auch hier die Bestimmungen über den Kultusort den Anfang des eigent-

1) So Nöldeke, Unters., S. 51.

2) So Budde, Urg., S. 493 ff.; Corn., Einl.[3], S. 85.

lich gesetzgebenden Teiles gebildet. Was auf Kap. 29 folgt, gehört nicht mehr P², sondern Pˢ an; es scheint, dass P² nach den Verordnungen Kapp. 25—29 nur noch kurz deren Ausführung und nach einigen weiteren Gesetzesmitteilungen den Wegzug vom Sinai berichtet habe. Zu den sekundären Stücken des Sinaiberichtes gehört auch der Sabbath als Bundeszeichen.

Das bisher behandelte Stück entspricht in keiner Weise den älteren Erzählungen über den Sinaibund. Nicht nur, dass auch die leiseste Andeutung einer Bundesschlusshandlung wie Ex. 24 3 ff. fehlt, man vermisst vor allem jede Bestimmung über das in Zukunft zwischen Gott und Israel bestehende Verhältnis. Es unterliegt keinem Zweifel, dass Ex. 6 2 ff., die Offenbarung des Jahwenamens und die Festsetzung des Bundesverhältnisses, als notwendiger Bestandteil zur priesterlichen Sinaiperikope zu ziehen ist; diese Verse bilden, wenn man so sagen darf, die Bundesschlusserzählung von P² [1]). Erst wenn man sie zu dem Ex. 19ff. Erzählten hinzunimmt, wird die Parallele zum Abrahambunde deutlich. Die Bundesformel, die hier zum ersten Male in P² in ihrem vollen Umfange begegnet, lautet: ‚Ich nehme euch zu meinem Volke und will euch Gott sein, ihr aber sollt eingedenk sein, dass ich, Jahwe, euer Gott bin' v. 7; das Verhältnis wird dadurch als wechselseitig, auf Rechten (v. 7a) und Pflichten (v. 7b) beruhend gekennzeichnet. Das Tabernakel, dessen Stiftung den zweiten Teil der Sinaioffenbarung ausfüllt, ist das sichtbare Zeichen dafür, dass es Jahwe mit seiner Zusicherung, Israels Gott zu sein, Ernst ist. So bildet die in dem Tabernakel gipfelnde Verkündigung des אני יהוה אלהיכם das Hauptstück der grundschriftlichen Sinaigeschichte.

Neben ihm ist das Zehnwort völlig zurückgedrängt. Nicht einmal seine Mitteilung wird hier erzählt, und nur aus der Form, die später der zusammengearbeitete Bericht von JE und P angenommen hat, lässt sich annähernd erschliessen, wie sich P² dessen Einfügung in den Gang der Ereignisse am Sinai gedacht hat. Man darf füglich fragen, ob sich die abweichende

---

1) S. oben, S. 164.

Gestalt der Sinaigeschichte des Priesterkodex zur Genüge aus einer Umformung des elohistischen Berichtes, wie er dem Deuteronomiker vorgelegen hat, erklärt, ob P^2 von sich aus dazu kommen konnte, die Gesetztafellade, die dort ganz nebensächlich ist, in der Weise in den Vordergrund zu rücken, wie er es gethan hat. Mir scheint dies ausgeschlossen, denn zugegeben, dass der salomonische Tempel von Einfluss auf die Gestaltung der Stiftshütte gewesen ist, so konnte doch jemand den Gedanken, die Lade in Beziehung zum Tempel zu setzen und in ihr einen Vorläufer desselben zu sehen, nur fassen, wenn eine innere Verbindung zwischen beiden vorhanden war. Eine solche fehlt aber bei der Lade als Gesetztafelbehälter vollständig, — sie besteht dagegen bei der Gotteslade der ältesten Quellen, und so verschieden das Tabernakel des Priesterkodex und die Jahwelade jener in ihrem Äusseren auch sind, nach ihrer Grundbedeutung sind sie eins und von der Bundeslade des Jehowisten gleichweit entfernt. Wenn darum sowohl in P^2 als in J^1 und E^1 die Stiftung desjenigen Heiligtums, das Jahwes Gegenwart inmitten seines Volkes repräsentiert, den Inhalt der Sinaioffenbarung ausmacht, so beruht dies schwerlich auf nur zufälliger Übereinstimmung, sondern im Priesterkodex tritt die alte Gestalt der Sinaigeschichte, die sich unter dem Firnis der offiziellen prophetischen Lehre erhalten hatte, von neuem zu Tage. Wie in so manchen Dingen, so hat auch hier der Priesterkodex an die alte, im Volke noch fortlebende Überlieferung angeknüpft.

II. Die Bundesoffenbarung an Abraham und die übrigen Erzväter.

Das vorangehende Glied in der Kette der heilsgeschichtlichen Offenbarungen bildet der Bund Gottes mit den Erzvätern, der nach Ex. $6_{4\,ff.}$ der Anlass war, dass Gott Israel aus Ägypten erlöste und an den Sinai führte. P^1 spricht von einem Bunde mit Jakob, Isaak und Abraham (in dieser Reihenfolge) Lev. 26_{42} und scheint durch das vor jedem Namen wiederholte בריתי sowie das doppelte, trennende ואף die relative Selbständigkeit

der einzelnen Offenbarungen hervorheben zu wollen [1]). In P^2 steht Abraham immer voran Ex. 2_{24}; $6_{3.8}$; Dt. 29_{12}, nicht sowohl aus chronologischen Rücksichten, sondern weil er als der Hauptempfänger der Heilsverkündigung gilt; es wird deshalb auch nur über die Beᵉrîth mit ihm ausführlich berichtet. Die Erzählung darüber findet sich Gen. 17.

In vv. 1 und 2 wird der Inhalt des Bundes im Umrisse gezeichnet. V. 1 enthält in dem Gebote ‚wandle vor mir und sei unsträflich' die Grundforderung Gottes, zugleich als Voraussetzung für das einzugehende Bundesverhältnis gefasst, v. 2 die von ihm gegebene Grundverheissung; seine Selbstbekundung als El-šaddaj kennzeichnet das Ganze als den Anfang einer neuen Offenbarungsstufe, die freilich nur einem kleinen Bruchteile der nachsündflutlichen Menschheit zu Gute kommt. Erst mit v. 4 beginnen die Einzelbestimmungen, die durch das gegensätzliche אני und ואתה vv. 4 und 9 in zwei Gruppen geschieden werden.

a) Die Pflichten Gottes (den Rechten Abrahams entsprechend) vv. 4—8 [2]); sie sind ausgedrückt in

α) der Zusicherung zahlreicher Nachkommen, die zu Völkern heranwachsen und aus denen Könige hervorgehen sollen vv. 4. 6; verbunden damit ist die Umnamung Abrahams v. 5;

β) der Zusage besonderer Fürsorge für Abraham und seinen Samen, niedergelegt in der Verheissung, seine Bᵉrîth mit ihnen aufrechterhalten und ihnen Gott sein zu wollen v. 7;

γ) der Zueignung Kanaans an ihn und seine Nachkommenschaft zu dauerndem Besitze v. 8a.

Den Abschluss bildet die nochmalige Versicherung, ihnen Gott sein zu wollen v. 8b.

b) Die Pflichten Abrahams (den Rechten Gottes entsprechend) vv. 9—14. Zu der allgemein gehaltenen Forderung v. 1b tritt hier das Gebot der Beschneidung alles Männlichen am achten Tage nach der Geburt, mit Androhung der Todesstrafe für den, der sie unterlässt. Dass vv. 9—14 notwendig mit zu den Bundes-

1) Das grammatisch störende Suffix an בריתו ist zu streichen, vergl. Valeton in ZatW XII, S. 3 Anm.

2) S. hierzu Valeton, a. a. O., S. 12ff.

festsetzungen gehören — Valeton schliesst sie davon aus —, ergiebt v. 10 ‚dies (sc. das Folgende) ist meine kraft des Bundes gestellte Forderung, die ihr einhalten sollt'. Obwohl Bundessatzung und -zeichen von Haus aus getrennte Dinge sind, wird die Beschneidung v. 11 auch ‚Zeichen des Bundes' genannt, sofern ihr Vollzug ein sichtbares Mal am Körper zurücklässt. Der Ausdruck bezeichnet also etwas ganz anderes als bei den profanen Bünden.

Vv. 15—22 bringen einige Ergänzungen zu dem Bundesinhalte. Zunächst die Namenänderung von Sarai in Sara, die auf einer Stufe mit der v. 5 von Abraham berichteten steht, aber entsprechend der Stellung des Weibes erst hier im Nachtrage zur Sprache kommt. Sodann die Mitteilung, dass sich die Verheissung nicht, wie man bisher denken musste, auf Ismael, sondern auf den Sohn, den Sara als Neunzigjährige noch gebären soll, bezieht. Nur aus Rücksicht auf seinen Vater bekommt auch der Sohn der Ägypterin einen Segensspruch. Den Schluss des Kapitels bildet der umständliche Bericht über die Beschneidung, die Abraham der göttlichen Weisung gemäss an sich und den Seinen vollzieht vv. 23 ff.

Von einer Wiederholung der Bundesverheissung an Isaak erwähnt P^2 nichts — man müsste sie denn in den Worten ‚und Gott segnete Isaak' Gen. 25_{11} angedeutet finden wollen —, dagegen berichtet er von einer dem Jakob zuteil gewordenen Bestätigung derselben Gen. $35_{11f.}$; sie lautete: ‚Ich bin El-šaddaj, sei fruchtbar und mehre dich; ein Volk, eine Schar von Völkern soll von dir abstammen und Könige aus deinen Lenden hervorgehen, und das Land, das ich Abraham und Isaak gegeben habe, dir will ichs geben und deinen Nachkommen nach dir will ich das Land verleihen' [1]. Wie in Gen. 17 ist damit ein Namenwechsel verbunden, die Vertauschung von Jakob mit Israel v. 10, allein da jede innere Beziehung zwischen dem neuen Namen und dem Inhalte der Verheissung fehlt und v. 11 direkten Anschluss an v. 9 hat, so teilt man v. 10 besser einem

1) Die jehowistische Parallele steht Gen. $28_{13ff.}$

R^p zu, der ihn der Gleichmässigkeit mit Gen. 17 halber in diesen Zusammenhang eingefügt hat [1]).

In den Rückverweisungen auf den Abrahambund innerhalb von P: Gen. $28_{3f.}$; 35_{11f}; $48_{3f.}$; Ex. 2_{24}; $6_{4f.8}$; Lev. 14_{34}; 20_{24}; 23_{10}; $25_{2.38}$; Nu. 13_{2}; 14_{30}; 15_{2}; $20_{12.24}$; 27_{12}; $32_{7.9}$; 33_{53}; Dt. 29_{12}; $32_{49.(52)}$, vergl. Neh. $9_{15.23}$ ist der Ausdruck נשבע fast gänzlich verschwunden; nur Dt. 29_{12} כאשר נשבע לאבתיך לאברהם ליצחק וליעקב hat er sich unter der Einwirkung der deuteronomischen Umgebung noch erhalten. Das ezechielische נשא יד findet sich Ex. 6_{8} הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אתה לאברהם וגו׳; Nu. 14_{30} und Neh. 9_{15}; einfaches אמר Neh. 9_{23}. Im Übrigen herrscht die Form mit נתן (teils als Partizip, teils als Perfektum), vielfach erweitert durch Zusätze wie לרשת וגו׳ Gen. 28_{4}; Lev. 20_{24}; Nu. 33_{53}, לבוא לרשת Neh. 9_{23}, מורשה Ex. 6_{8}, לשכן אתכם בה Nu. 14_{30}, לאחוה Lev. 14_{34}; Dt. 32_{49}, אחזת עולם Gen. 48_{4}, vergl. Gen. 17_{8}. Die Verweisungen beschränken sich, von den Genesisstellen und Dt. 29_{12} abgesehen, die den Abrahamsegen in seinem ganzen Umfange wieder aufnehmen, auf die Hervorhebung der Verleihung des Landes Kanaan [2]), schliessen sich also darin an das Deuteronomium an.

Gen. 17 ist die priesterliche Parallele zu der jahwistischen Erzählung Gen. 15, und man kann die Verschiedenheit des Geistes, der beide Geschichtswerke beseelt, kaum zutreffender charakterisieren, als wenn man beide Kapitel neben einander hält. Der lebensfrische Hintergrund der Schilderung des Jahwisten ist im Priesterkodex gänzlich verblasst, der Bundesschluss weggefallen, und Abraham selbst eine Gestalt ohne Fleisch und Blut, der Typus des gesetzestreuen Juden der nachexilischen Zeit geworden. Allein, was noch wichtiger ist, auch der Bundesinhalt ist in beiden Kapiteln verschieden. Beim Jahwisten ist die B^erîth einseitig eine feierliche Zusicherung Gottes, dagegen im Priesterkodex wechselseitig; denn Verpflichtungen für den

---

1) S. Näheres bei K.-Soc., Gen.[2], S. 82 Anm. 171.

2) Kanaan wird zumeist mit הארץ oder (ה)ארץ כנען bezeichnet, nur Lev. 20_{24} steht האדמה. P eigentümlich sind die Verbindungen ארץ מגריך Gen. 17_{8}; 28_{4}; Ex. 6_{4} und ארץ מושבתיכם Nu. 15_{2}.

Menschen sind rechtsmässig mit einbegriffen. Dazu umfasst die Verheissung nicht allein die Verleihung Kanaans, die hier die letzte Stelle einnimmt, sondern zugleich eine gewaltige Mehrung der Nachkommenschaft und ihre stete Beschirmung auch über den Zeitpunkt der Besitznahme Kanaans hinaus. In diesen Erweiterungen bildet das Deuteronomium den Durchgangspunkt von der Darstellung des Jahwisten zu der des Priesterkodex [1]. Aber während sich D noch in soweit an seine ältere Vorlage gebunden fühlte, dass es nicht wagte, die Bᵉrîth im Widerspruche damit zu einer wechselseitigen umzugestalten, zeigt Gen. 17, wie das Bestreben, den Sinaibund im Abrahambunde gleichsam in nuce wiederzufinden, schliesslich dazu geführt hat, diesen auch in der äusseren Form seinem Vorbilde anzupassen. Es ist das ein neuer Beweis für die Richtigkeit der von der Kritik angenommenen Reihenfolge der hexateuchischen Quellenschriften.

III. Die Gottesoffenbarung an Noah.

An der Pforte der zweiten Periode der Heilsgeschichte steht abermals eine feierliche Kundgebung Gottes, der ‚Bund' mit Noah und allen Geschöpfen. Gott redet hier nur als Elohim, d. h. in seiner allgemeinsten, auch den Heiden zugänglichen Erkenntnisform, und schon dadurch wird diese Offenbarung auf eine tiefere Stufe gerückt als die dem Abraham und Mose zuteil gewordenen. Auch im Inhalte drückt sich das aus, sofern er der direkten Beziehung auf Israel ermangelt.

Die Schilderung des Noahbundes findet sich Gen. 9_{1-17}; sie zerfällt von selbst in zwei Teile, vv. 1—7 und 8—17.

a) Die Pflichten Noahs und seiner Söhne vv. 1—7, genauer vv. 4—6; es sind

α) kein Fleisch, das noch sein Blut enthält, zu geniessen v. 4;

β) kein Menschenblut zu vergiessen vv. 5 f.; wie in Gen. 17 steht Todesstrafe auf Übertretung der Satzung.

Beide Forderungen bringen eine Einschränkung der bis dahin dem Menschen gelassenen Freiheit, und zwar hebt das

1) Vergl. dazu oben, S. 124 ff.

Neue mit v. 4 an, wo das restringierende אך zuerst begegnet. Vv. 1—3 schildern also die Lebensordnung, die im ersten Zeitalter für den Menschen gegolten hatte und bis auf einen Punkt auch weiterhin gelten soll. Es war ihm erlaubt gewesen, frei über die Tiere zu schalten und zu walten, also auch sie zu geniessen, wie es ihm beliebte, denn Gott hatte alles in seine Hand gegeben v. 3[1]). Das soll nach göttlicher Bestimmung von jetzt ab anders werden, denn die Folgen des Genusses von Fleisch mit Blut hatten sich aufs erschreckendste in der Verrohung der Sitten und dem Überhandnehmen von Frevel und Gewaltthat gezeigt, die die Erde erfüllt und die Sündflut bewirkt hatten[2]). Darum steht an der Spitze der neuen Weltordnung, die für die nachsündflutliche Menschheit bestimmt ist, das Verbot: ‚Jedoch Fleisch, in dem noch sein Leben, d. i. sein Blut ist, sollt ihr nicht essen'; es soll dadurch einer Wiederkehr jener Katastrophe vorgebeugt werden.

Betrachtet man Kap. 9 ohne Rücksicht auf Gen. 1, so wird man auf diesen Zusammenhang geführt, und wie mir Prof. Jensen mitteilte, ist er schon früher zu diesem Ergebnisse gekommen. Mir selbst sind bei Behandlung von Gen. $1_{28\,ff.}$ die ersten Zweifel daran aufgestiegen, ob P^2 wirklich die Theorie von der ausschliesslichen Pflanzenkost der vornoachischen Menschheit gehabt habe. Gen. $1_{29\,f.}$ heben sich im Sprachgebrauche von ihrer Umgebung nicht unwesentlich ab. Im Vorangehenden heisst es stets עשב מוריע זרע vv. 11. 12, hier mit einer auffälligen Qal-Denomination ע׳ זֹרֵעַ זרע v. 29; dort עץ עשה פרי vv. 11. 12, hier עץ אשר בו פרי v. 29; dort bedeutet נפש חיה wie sonst in P^2 ein lebendes Wesen, Tier vv. 20. 21 u. a., hier abstrakt: lebendige Seele, Leben v. 30; die Verbindung ירק עשב v. 30 hat an Gen. 1 keinen Rückhalt, wohl aber an 9_3. Ausserdem wird durch diese beiden Verse das כבש und רדה des göttlichen Segensspruches v. 28 in einer Weise eingeschränkt, die diesen fast illusorisch macht. Was bleibt von dem freien

1) Das Perfektum ist im eigentlichen Sinne und nicht als Perf. der Zusicherung zu nehmen.

2) Die Betonung des חמס $6_{11.\,13}$ ist dem Sündflutberichte von P eigentümlich.

Verfügungsrechte des Menschen über die Tiere, abgesehen von den Haustieren, übrig, wenn ihm verboten war, sie zu seiner Speise zu verwenden? Sind aber vv. 29f. erst ein Nachtrag in P[2], so ist auch die Idee von einem goldenen Zeitalter, in dem Mensch und Tier sich nur von Pflanzen nährten und allgemeiner Gottesfriede auf Erden herrschte, dem Verfasser der Grundschrift abzusprechen, denn sie stützt sich nur auf diese Verse.

b) Die Pflichten Gottes vv. 8—17.

Während nach Wellhausen[1]) nur der gesetzliche Teil (vv. 1—7), nach Valeton[2]) nur der verheissende (vv. 8—17) den Inhalt des Noahbundes ausmachen, bilden beide Stücke augenscheinlich ein Ganzes. Vv. 8ff., in denen sich überhaupt erst der Ausdruck ברית findet, sind das notwendige Korrelat zu vv. 1ff., ebenso wie das ואני v. 9 zu dem ואתם v. 7. Das Verhältnis ist also wie bei den Offenbarungen an Mose und Abraham als wechselseitig gedacht. Der zweite Teil enthält die Zusicherung an Mensch und Vieh, nie wieder eine Sündflut kommen zu lassen, und die Einsetzung des Regenbogens zum Bundeszeichen.

Bereits Nöldeke hat vv. 1—17 als »weitläufig und etwas ungelenk« bezeichnet[3]) und damit der richtigen Wahrnehmung Ausdruck verliehen, dass sich in diesen Versen nicht alles so fügt, wie es sein sollte. Schon die Stellung der beiden Teile fällt auf; denn da in P[2] der Schwerpunkt der Bundesidee auf den Verheissungen Gottes liegt, so wäre die natürliche Reihenfolge, dass sie den für die Menschen gültigen Verpflichtungen vorangingen, wie dies Gen. 17 richtig geschieht. Es stimmt ferner schlecht zusammen, dass sich der verpflichtende Teil an die Menschen, der verheissende jedoch an alle Lebewesen richtet. Man wende nicht ein, dass Verpflichtungen vernünftigerweise doch nur den Menschen auferlegt werden können; gewiss, aber dann gehören die Tiere auch nicht in den zweiten Teil, denn

---

1) Wellh., Prol.[3], S. 326.

2) Valeton in ZatW XII, S. 3f.

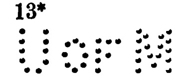
3) Nöldeke, Unters., S. 13; er schob dies aber auf die Schreibweise von P.

es handelt sich hier um eine auf Leistung und Gegenleistung beruhende rechtsmässige Festsetzung, bei der die Parteien fest bestimmt sind. Dass die Tierwelt in Wirklichkeit die Segnungen der Verheissung mitgeniesst, da ihre Lebensbedingungen die gleichen sind wie die der Menschen, giebt ihr noch keinen rechtlichen Anteil daran, wie er ihr vv. 8 ff. zugesprochen wird. Die Worte מיד כל חיה אדרשנו v. 4 suchen dem Übelstande nach Kräften abzuhelfen, ohne ihn aber ganz aus der Welt zu schaffen. Der Gedanke, die Tierwelt in den göttlichen Bund einzuschliessen, ist schwerlich von P² ausgegangen, da Beʳrîth bei ihm nur heils-, nicht naturgeschichtliche Bedeutung hat; er weist auf eine ältere Vorlage hin, die hier verarbeitet vorliegt. Den Hauptanstoss bietet jedoch, wie schon Wellhausen gesehen, die Verwendung des Regenbogens als Bundeszeichen. Die Darstellung vv. 12 ff. erweckt den unklaren Eindruck, »als sei er entweder nur diesmal, nach der Sündflut, am Himmel erschienen, oder als stehe er seitdem beständig da«[1]. Er dient nur Gotte als Erinnerungszeichen, während doch auch den Menschen Leistungen auferlegt sind und diese viel eher eines Hinweises bedurft hätten, ihrer eingedenk zu sein. Dieser letzte Umstand lässt darauf schliessen, dass der Regenbogen ursprünglich zu einem Bunde gehört hat, bei dem nur Gott Verpflichtungen übernahm, und schon Wellhausen und Budde[2] haben ihn darum der jahwistischen Parallelerzählung zugesprochen. Ist aber das Bundeszeichen von dort entlehnt, so auch die Idee von einer Gottesbᵉrîth mit Noah; denn nach den bisherigen Ergebnissen über Bᵉrîth muss es als ausgeschlossen gelten, dass P² von sich aus diesen Ausdruck auf die geschichtliche Offenbarung an Noah sollte angewendet haben. Also ist schon in J¹ die Zusicherung Gottes nach der Sündflut Gegenstand einer Bundschliessung gewesen[3]. Freilich ist der

1) Wellh., Prol.³, S. 326.

2) Budde, Urg., S. 276.

3) So schon Kayser, Vorexil. B. d Urg., S. 167 f., der sich mit Recht auf Jes. 54₉, den Schwur an Noah, beruft, denn der Ausdruck ‚Schwur, schwören' ist nicht bloss ein Überbieten des einfachen jahwistischen ‚sagen', wie Duhm meint, — das wäre Glossatorenart, aber nicht die



jahwistische Noahbund anderer Art gewesen als der des Priesterkodex. Er enthielt nur eine Zusicherung Gottes, wie die älteren Bünde auf religiösem Gebiete insgesamt, während er in P ein wechselseitiges Verhältnis festsetzt; er diente nur der Erhaltung der natürlichen Weltordnung, während er hier heilsgeschichtliche Bedeutung hat; er stand dort isoliert, während er hier ein Glied in einer Kette ihm entsprechender Kundgebungen ist. Er hat also dieselbe Umwandelung erfahren, die beim Abrahambunde zu beobachten war, nur ist dieser viel früher in den Kreis der heilsgeschichtlichen Bünde und damit der theologischen Betrachtung gezogen worden. Das thut sich äusserlich auch darin kund, dass der Bericht über ihn einen völlig geschlossenen Eindruck macht, während bei Kap. 9 die einzelnen Teile noch des rechten Ausgleiches ermangeln. Der Grund liegt nicht bloss in einer grösseren Sprödigkeit des Stoffes, sondern in dem Umstande, dass dort Generationen daran gearbeitet haben, die allmähliche Umwandelung zu vollziehen, während die Umgestaltung des Noahbundes erst relativ jung ist.

Von den drei Bundeszeichen in P ist somit der Regenbogen das einzige, das in der alten Überlieferung seinen Ursprung hat; er nähert sich der Bedeutung der profanen Bundeszeichen um soviel mehr, als sich die beiden anderen davon entfernt haben. Sie sind Zeichen der schon erfüllten Bundespflicht, wenigstens seitens des Menschen, er ist eine Mahnung, sich derselben zu erinnern; sie hängen von dem Willen des Menschen ab, während sein Erscheinen davon unabhängig ist; sie tragen kultisches Gepräge, er ist ein Kind der Natur. Beschneidung und Sabbath sind erst künstlich zu Bundeszeichen zurecht gemacht worden. Das ältere von beiden ist die Beschneidung, ihrem Wesen nach mehr Bundessatzung als -zeichen; erst nach ihr ist der Sabbath gebildet, der seinen ursprünglichen Platz in P^2 nach der Schöpfung hat und nur, damit die Sinaioffenbarung nicht hinter ihrer Vorgängerin zurückstehe, von P^s zu dieser als אות gestellt worden ist. Vielleicht darf man aus der Vorbildlichkeit des Regenbogens einen Schluss auf die ursprüng-

---

eines Deuterojesaia —, sondern die seit dem Deuteronomium übliche Form der Rückverweisung auf Bünde, namentlich solche verheissenden Inhaltes.



liche Bedeutung der beiden anderen Zeichen ziehen, über die die Ansichten der Ausleger noch immer auseinander gehen. Danach waren sie zunächst weder Mahnzeichen für Israel noch Merkzeichen für das Bestehen des Bundes noch Kennzeichen der Bundesglieder, sondern Erweise dafür, dass Israel seine Bundespflicht erfüllt habe, und somit Erinnerungszeichen für Gott, auch seinerseits seinen Pflichten nachzukommen; alle drei stimmen also darin überein, dass sie eine Mahnung für Gott enthalten. Dazu kam aber sehr bald etwas anderes. Ex. 31 13 heisst es vom Sabbath ‚er ist ein Zeichen zwischen mir und euch in allen euren Geschlechtern, zu erkennen, dass ich, Jahwe, es bin, der euch heiligt'. Subjekt von לדעת sind nicht die Juden, denn es heisst nicht לדעתכם, sondern nach Stellen wie Ez. 37 28 ‚und die Heiden sollen erkennen, dass ich, Jahwe, es bin, der euch heiligt' u. a., denen der Wortlaut hier offenbar nachgebildet ist, die Heiden oder allgemeines ‚man'. Beschneidung und Sabbathheiligung hatten sich in exilischer und nachexilischer Zeit zu allgemeinen Merkzeichen herausgebildet, durch die sich die Jahwegemeinde von ihrer heidnischen Umgebung abhob; sie waren zu Symbolen des Judentums gegenüber dem Heidentume und weiterhin zu Erkennungszeichen der Juden unter einander geworden.

Der erste Hinweis auf den Noahbund findet sich Gen. 6 18, wo es bei Ankündigung der Flut heisst ‚aber mit dir will ich meine Beríth aufrichten, und du sollst in die Arche gehen...' Die Auskunft Delitzschs [1]), hier eine besondere Bundschliessung zu sehen, die die Errettung Noahs aus der Sündflut bezwecke, während die Gen. 9 berichtete dem Erhaltensein nach derselben gelte, ist ein Verzweiflungsausweg. Die von Kautzsch-Socin gewählte Übersetzung [2]) ist schon von Valeton richtig damit widerlegt worden, dass ברית in P sonst nur von feierlichen, heilsgeschichtlich bedeutsamen Verordnungen, aber nicht wie hier von gelegentlichen Verfügungen Gottes stehe [3]). Der von

1) Delitzsch, Gen.[5], S. 190.

2) S. oben, S. 3 Anm. 1; ähnlich auch Strack, Kurzgef. Komm. I, z. St.

3) Valeton in ZatW XII, S. 7.



Guthe[1]) gemachte Vorschlag, לחיות אתך v. 19 unmittelbar an חקים ב׳ zu knüpfen, hat gegen sich, dass das Nomen regens vom rectum zu weit entfernt ist. Die alte Anschauung, in 6 18 eine Ankündigung von Kap. 9 zu sehen, empfiehlt sich noch immer am meisten, — vielleicht, dass v. 18a erst später für eine ursprünglich hier stehende, weniger ausdrucksvolle Phrase wie ‚dich aber will ich erretten' eingesetzt worden ist.

Das Vorspiel des Noahbundes in adamitischer Zeit bildet der Spruch Gottes über die ersten Menschen Gen. 1 28, durch den die Stellung des Menschen innerhalb der kreatürlichen Welt geregelt wird. Das sittlich-religiöse Moment fehlt hier noch ganz. Da die festgesetzte Weltordnung nur provisorischen Charakters war, so ist der Ausdruck ברית dabei vermieden[2]). Erst durch die Hinzufügung von vv. 29f. ist auch hier das Prinzip der Wechselseitigkeit hereingetragen, das die übrigen Heilsoffenbarungen beherrscht. —

Abseits von den angeführten göttlichen Kundgebungen steht die Berîth Gottes mit Pinehas Nu. 25 12f. Weil Pinehas, der Sohn Eleazars, die schamlose That Simris gerächt und die Gemeinde vor Gottes Zorne bewahrt hat, verheisst Gott: ‚Ich will ihm בריתי שלום geben und es soll ihm und seinen Nachkommen nach ihm eine ברית כהנת עולם sein', und räumt ihm damit dauernde Ausübung des Priestertumes ein. Da dieselbe als ein ihm zugestandenes Recht betrachtet wurde, so ist der Inhalt der Berîth eine feierliche Zusicherung seitens Gottes; der auf religiösem Gebiete primäre Bundesbegriff tritt hier noch zu Tage, wo nicht heilsgeschichtliche Rücksichten eine Umgestaltung benötigten. בריתי שלום, wofür wohl besser ברית שלום zu lesen ist[3]), kann sich unmöglich auf den Schutz vor der Blutrache beziehen, ebenso wenig auf ein dauerndes Friedensverhältnis

1) Guthe in Theol. Littz. 1891, S. 562.

2) So richtig schon Nöldeke, Unters., S. 13 und Smend, Relg., S. 302, trotzdem sie eine andere Grundbedeutung von ברית annehmen.

3) Das Suffix scheint hier wie Lev. 26 42 und vielleicht auch Ps. 50 5 erst nachträglich in den Text gedrungen zu sein, weil man sich in späterer Zeit im Munde Gottes kein suffixloses ברית mehr denken konnte.



mit Gott, sondern, falls nicht ein Textfehler vorliegt[1]), nur Glück und Wohlbefinden meinen, das von Gott an das Priestertum geknüpft wird. Ähnlich heisst es Mal. 2 5 bei dem Levibunde: בריתי היתה אתו החיים והשלום. Sorgenlose Existenz und langes Leben galten danach in den priesterlichen Kreisen, denen diese Stellen entstammen, als die Segnungen, die Gott schon bei der Einsetzung des Priesteramtes für alle Zeiten auf dessen Träger gelegt hatte. Die Verse Nu. 25 10–13 scheinen erst ein Nachtrag in P zu sein[2]).

IV. In dem Zeitalter des Priesterkodex ist Bᵉrîth religiöser Terminus technicus, und selbst in Fällen, wo die älteren Parallelerzählungen von Bünden reden, vermeidet P diesen Ausdruck, sobald es sich um nichtreligiöse Dinge handelt. So ist das deuteronomische Verbot, mit den Kanaanitern eine Bᵉrîth zu schliessen, bei ihm in eine andere Form gekleidet[3]), der Bund mit den Gibeoniten, von dem der Jahwist berichtet Jos. 9, in einen Schwur verwandelt[4]); analoge Verschiebungen beim Chronisten verbieten, hierin nur ein Spiel des Zufalls zu sehen. Wie augenscheinlich man sich damals bemühtė, ברית auf das heilsgeschichtliche Gebiet zu beschränken und auf profanem einen Ersatz dafür zu schaffen, zeigt das neugeprägte כרת אמנה und die Umschreibung durch אלה ושבועה bei der feierlichen Verpflichtung der Gemeinde auf die Thora des Priesterkodex[5]). Aber auch die geschichtlichen Bünde religiösen Inhaltes werden nur selten mit dem Namen Bᵉrîth belegt, mehr noch in P^1 als in P^2; sie verdienen ihn auch nicht mehr, denn alles, was für die älteren Bundschliessungen charakteristisch

1) Die Lesung עֵלָם bessert nichts; sollte שלם (שלום) aus ursprünglichem עלם (עולם) entstanden sein?

2) S. Dillm., Num. Deut. Jos.², S. 170f.

3) S. oben, S. 25.

4) S. oben, S. 27.

5) S. oben, S. 38. Auch Neh. 5 12 ff., wo die Verpflichtung der Reichen durch Nehemia trotz der feierlichen Ala durch ein mattes ‚er liess sie schwören' ausgedrückt ist, ist wohl von diesem Gesichtspunkte aus zu beurteilen.

war, ist ihnen verloren gegangen. Sie bedürfen weder eines Bundesschlusses noch überhaupt einer Zustimmung vonseiten des Menschen, sondern Gott bestimmt, was fortan für ihn und die Menschen gelten soll, und in dem Augenblicke, wo er es ausspricht, und lediglich dadurch tritt es in Kraft. Der Ausdruck Bundesbedingung für die den Menschen auferlegten Verpflichtungen ist nicht mehr am Platze, da der Bestand der B^{e}rîth davon unabhängig ist, ob der Mensch ihnen nachkommt oder nicht[1]). Bei der hochentwickelten Vorstellung von Gott, wie sie damals herrschte, wurde es als unvereinbar mit seiner Würde angesehen, dass er seine Pläne und Entscheidungen von dem Willen der Menschen abhängig gemacht hätte. Was am Ende des vorigen Kapitels mehr theoretisch entwickelt wurde, hat sich hier an den vorliegenden Beispielen bestätigt.

In der veränderten Rolle der Bundesoffenbarungen liegt es begründet, dass in P die Phrase כרת ברית nicht mehr gebraucht wird; an ihre Stelle ist eine andere getreten, die den derzeitigen Anschauungen mehr entsprach: הקים ברית. Sie findet sich in P: Gen. 6_{18}; $9_{9.11.17}$; $17_{7.19.21}$; Ex. 6_{4}; Lev. 26_{9}, teils mit את verbunden Gen. 6_{18}; $9_{9.11}$; $17_{19.21}$; Ex. 6_{4}; Lev. 26_{9}, teils mit בין Gen. 9_{17}; 17_{7}; Subjekt ist lediglich Gott, ברית dabei stets determiniert. Es ist viel darüber gestritten worden, ob die Phrase ursprünglich nur bedeute ‚den Bund aufrechterhalten' oder auch ‚aufrichten', und ob in ersterem Falle der Übergang von der einen in die andere Bedeutung auf aramäischen Einfluss zurückzuführen sei. Das Ganze ist im Grunde ein Streit um des Kaisers Bart. הקים bedeutet, darin ist Giesebrecht[2]) gegenüber Dillmann[3]) im Rechte, in allen derartigen Verbindungen von Anfang an ‚aufrechterhalten': הקים דבר Dt. 27_{26}; 1 Sam. $15_{11.13}$; 2 Sam. 7_{25}; 1 Kg. 2_{4}; 6_{12}; 8_{20}; 12_{15}; Jer. 28_{6}; 29_{10}; 33_{14}; 35_{14}; Neh. 5_{13}; 9_{8}; Dan. 9_{12}, ה׳ אמרה Ps. 119_{38}, ה׳ מצוה Jer. 35_{16}, ה׳ נדר Nu. 30_{14}f.; Jer. 44_{25}, ה׳ שבועה Gen. 26_{3}; Nu. 30_{14} u. a., desgl.

---

1) S. Valeton in ZatW XII, S. 3ff.

2) Giesebrecht in ZatW I, S. 221f.

3) Dillm., Gen.[6], S. 142.

in ה׳ דברי הברית 2 Kg. 23_3; Jer. 34_{18} und ה׳ ברית Dt. 8_{18} [1]). Es bedeutet aber auch in dem ה׳ ברית des Priesterkodex nichts anderes. Mit feinem Sprachgefühle hat Driver[2]) das Richtige empfunden, wenn er sagt: »The phrase denotes the perpetuation or maintenance of a covenant already, at least in idea, existing, rather than the formation of one altogether new.« Man hat stets übersehen, dass ברית in der grundschriftlichen Phrase הקים ב׳ etwas anderes bezeichnet als in dem כרת ב׳ der älteren Quellen, dass also nicht einfach eine Vertauschung gleichbedeutender Wendungen stattgefunden hat, sondern in der einen eine ganz andere Vorstellung zum Ausdrucke kommt als in der anderen. Für P giebt es wie für Deuterojesaia nur eine, in Ewigkeit unwandelbare göttliche Beʳîth; Gott hat sie fortschreitend den Menschen geoffenbart und ihnen dadurch den Beweis geliefert, dass er sie stetig aufrecht erhält (הקים ב׳). Nur weil jene Mitteilungen in der alten Überlieferung die Form von Bundschliessungen gehabt haben, gewinnt es den Anschein, als ob הקים ב׳ für das dort übliche כרת ב׳ eingetreten wäre; es ist aber von diesem so weit entfernt wie eine Offenbarung von einem Bundesschlusse. Damit ist sowohl die Frage nach aramäischer Einwirkung als auch die oben flüchtig berührte Ansicht, dass die Verbindung הקים ב׳ von dem Aufrichten der Steine zu Bundeszeichen herzuleiten sei, endgültig erledigt.

Aber nicht nur der Charakter der drei göttlichen Kundgebungen, sondern die Dreiheit selbst hat im Laufe der Zeit eine Veränderung erlitten: an die Stelle der deuteronomischen Trias der Heilsbünde, des Erzväter-, Sinai- und Moabbundes, ist die grundschriftliche der Noah-, Abraham- und Sinaioffenbarung getreten. Dass der Moabbund wieder von der Bildfläche verschwunden ist, hat nach dem früher Erörterten nichts weiter Befremdliches, dagegen ist die heilsgeschichtliche Wertung des Noahbundes eine Neuerung in P, die über die älteren Schriften hinausgeht. Noch in D fehlt jede Beziehung auf ihn. Schon die Vorstellung von dem Bundesvolke als einer geschicht-

---

1) Diese Stelle ist S. 143 (unten) nachzutragen. Zu Ez. $16_{60.62}$ s. oben, S. 168.

2) Driver in Journal of Philology XI, S. 211.

lich bedingten Grösse musste den Deuteronomiker davon abhalten, das religiöse Verhältnis über den Stammvater Israels hinaus zu verfolgen. Erst als im Exile an die Stelle der natürlichen Einheit eine geistige, anstelle des Volkes die Gemeinde, die ausser den Abrahamssöhnen auch jahwegläubige Heidengenossen umschloss, getreten war, wurde Noah dem Abraham zur Seite gestellt und mit dem Heiligenscheine geziert, die ihm zuteil gewordene Beᵉrîth aber unter die heilsgeschichtlichen Offenbarungen erhoben. Wie Abraham als Ahnherr der engeren Bundesgemeinde, so wurde er als der gemeinsame Stammvater der beiden in der Kultgemeinde verbundenen Elemente betrachtet; die an ihn und seine Söhne gestellten Forderungen stellen das Mindestmass dar, das nach damaliger Anschauung von einem zur Gemeinde in Beziehung stehenden Heiden zu verlangen war. Der Same, den Deuterojesaia gesäet hatte, ist also aufgegangen und hat Frucht getragen. Die Berechtigung der Heiden zur Teilnahme am Gottesreiche ist offiziell anerkannt und hat in der herrschenden religiösen Vorstellungsform, der Bundesidee, ihren Ausdruck gefunden.

Mit der universalistischen Richtung geht aber im Priesterkodex eine stark partikularistische Hand in Hand. Schon das den Heiden auferlegte rein jüdische Speisegebot zeigt, dass Gottes Verhältnis zu denselben nur ein abgeleitetes, durch die Gnadenanstalt der jüdischen Gemeinde vermitteltes ist, deren Weltberuf nicht sowohl in einem blossen εὐαγγελίζειν, als in einem steten μεσιτεύειν und ἱερατεύειν besteht. Die ganze grundschriftliche Patriarchengeschichte geht darauf aus, die Bundesgemeinde im engeren Sinne, den heiligen Samen (זרע קדש) aus der profanen Menge der übrigen Völker auszuscheiden. Von den Noahsöhnen werden die Semiten, von diesen die Abrahamiden, aus ihnen die Isaakiden und davon wieder die Jakobiden auserwählt, um Träger der vollen Bundesverheissung zu sein. Je reicher die göttliche Offenbarung sich entfaltet, um so auserlesener wird der Kreis, an den sie sich wendet. Der treibende Gedanke dabei ist derselbe gewesen, der auch die Reformen Ezras und Nehemias ins Leben rief. Nachdem man die Heiden im ersten Eifer zu allen Vorrechten des ge-

borenen Juden, selbst zur Beschneidung zugelassen hatte, machte sich bald die Notwendigkeit geltend, den Strom, den man herbeigeleitet hatte, wieder abzudämmen, um das Bundesvolk vor Überflutung zu schützen. Ein anderes Moment musste vorgeschoben werden, wovon die Zugehörigkeit zur Gemeinde der Verheissung abhängig zu machen war, und als solches gab sich die leibliche Abstammung von Jakob und Abraham. Indem der Priesterkodex in seiner Geschichtsdarstellung auch dieses berücksichtigt, bietet er die Synthese der beiden die ganze nachexilische Zeit bewegenden Anschauungsweisen, der universalistisch gerichteten heidenfreundlichen und der exklusiv partikularistischen, jüdisch-nationalen.

Die bei weitem wichtigste der drei Bundesoffenbarungen ist für P der Abrahambund, und es ist das Verdienst der Valetonschen Arbeit, dies gegenüber der herkömmlichen Ansicht, dass der Sinaibund den Angelpunkt bilde, zuerst mit Nachdruck betont zu haben. Allein worauf er hauptsächlich Gewicht legt, ist nicht das Ausschlaggebende. Gewiss wird in P durch dieses Ereignis der weitere Geschichtsverlauf beherrscht. Ex. $6_{2\,ff.}$, vergl. $2_{24\,f.}$; Lev. 25_{38} wird die Erlösung aus Ägypten und die Offenbarung am Sinai sowie die Verleihung Kanaans darauf zurückgeführt, Lev. $26_{42\,ff.}$ sogar die Errettung aus dem Exile; ebenso gilt in dem grossen Gebete Ezras Neh. 9, das Valeton[1]) mit Recht herbeizieht, neben der Befreiung aus Ägypten, der Einsetzung des Sabbaths, Mehrung des Volkes und Verleihung Kanaans die Zurückbringung des Volkes aus der babylonischen Gefangenschaft als Beweis, dass Gott an seinem dem Abraham in feierlicher Bundschliessung gegebenen Worte festhält (הקים דבר)[2]). Aber diese Art der Argumentation aus dem Abrahambunde ist nichts dem Priesterkodex Eigen-

---

1) Valeton in ZatW XII, S. 21 f.; XIII, S. 270 f.

2) Die Darstellung des Abrahambundes Neh. 9_{8} berührt sich in der Form näher mit der jehowistischen Gestalt der Erzählung als der grundschriftlichen; die Verwendung von כרת ברית, die Formulierung der Verheissung לתת את ארץ הכנעני ... לתת לזרעו — mit Ausnahme des ארץ הכנעני —, die Aufzählung der kanaanitischen Stämme weisen auf die deuteronomistisch überarbeitete Form des jahwistischen Berichtes Gen. 15.

tümliches und Neues, sie findet sich bereits in D stark ausgebildet, ohne dass dort dem Abrahambunde der gleiche Wert beigemessen wäre wie hier. Der Unterschied von dem Deuteronomium und der Fortschritt ihm gegenüber beruht vielmehr darin, dass durch die Einfügung des Gebotes der Beschneidung in den Inhalt des Abrahambundes der Abstand, den D zwischen ihm und dem Sinaibunde empfunden hatte (s. o., S. 140), beseitigt ist. Nachseiten der Verheissung wie der Verpflichtung ist jetzt der Abrahambund die Vorstufe zur Sinaioffenbarung und somit in vollem Sinne das konstitutive Element des sich auf Rechten und Pflichten aufbauenden religiösen Verhältnisses geworden. Der nachfolgenden Offenbarung am Sinai blieb nur vorbehalten, das, was hier in den Grundzügen bereits festgelegt war, im Näheren auszuführen und zu ergänzen. Nur folgerichtig ist es, wenn darum in P die Bundesformel als der Ausdruck des vollen zu Rechte bestehenden Bundesverhältnisses bis in die Zeiten Abrahams zurückverlegt ist, vergl. Gen. $17_{7f.}$ und vor allem Dt. 29_{12^b}, wo von einem R^p zur Bundesformel, die nach dem dabeistehenden כאשר דבר לך von D auf den Sinaibund bezogen war, ein ‚und wie er deinen Vätern Abraham, Isaak und Jakob geschworen hat' nachgetragen worden ist. Damit ist der letzte Schritt gethan, den Anfangstermin des religiösen Verhältnisses in die Vergangenheit hinaufzurücken. Bei den älteren Propheten mit der Befreiung aus Ägypten anhebend, wurde es mit Einführung der Bundesvorstellung in seinem verheissenden Teile vom Erzväterbunde, in dem verpflichtenden aber vom Horebbunde hergeleitet; etwa zu Beginn des Exils wurde der letztere bis in die Zeit des ägyptischen Aufenthaltes, bis zur Offenbarung des Jahwenamens zurückgeschoben. Der Priesterkodex bringt darin den Abschluss, dass er auch ihn mit dem Abrahambunde beginnen lässt; die Vorstufe zu letzterem bildet weiter der Noahbund und im äussersten Gliede der Spruch über die ersten Menschen, der dann von P^s ebenfalls zu einer Rechte und Pflichten enthaltenden Satzung umgestaltet worden ist.

So hat der Priesterkodex ein gewaltiges Bild von dem Geschichtsverlaufe entworfen, wie es sich vom Gesichtswinkel

der Bundesvorstellung aus darstellt. In drei grundlegenden Offenbarungen hat Gott seinen Heilswillen kundgethan und das Verhältnis geregelt, das zwischen ihm und seiner Menschheit bestehen soll, wobei als Endziel seiner Pläne die nachexilische jüdische Gemeinde und ihr Verhältnis zu Gott und der Heidenwelt gedacht ist. Pflichten und Rechte sind auf beide Parteien gleich verteilt, bis in die äussere Form des Bundeszeichens hinein waltet peinliche Ordnung. Der Hauptton ruht auf den Leistungen Gottes, die darum gewöhnlich an erster Stelle stehen Gen. 17; Ex. 6_{7}; selbst das ‚ich will dein Gott sein' hat hier vorwiegend verheissenden Sinn Gen. $17_{7.8}$; Lev. 26_{45}, vergl. Ex. 6_{7}. Erst in den jüngeren Schichten von P treten die Pflichten des Menschen daneben stärker hervor; das zeigt sich namentlich an der Sinaioffenbarung, deren gesetzliche Basis sich in P^{s} immer mehr verbreitert hat.

Zum Schluss folge ein zusammenfassender Überblick über den grundschriftlichen Sprachgebrauch von ברית. ברית findet sich ausser mit הקים verbunden (s. o.) auch in den Wendungen: נתן ברית Gen. 9_{12}; 17_{2}; Nu. 25_{12}, nur von Gott ausgesagt, an den beiden ersten Stellen mit בין, an der letzten mit ל konstruiert; זכר ב׳ Gen. $9_{15.16}$; Ex. 2_{24}; 6_{5}; Lev. $26_{42(2).45}$, ebenfalls nur von Gott gebraucht, an der letzten Stelle sowie Ps. 106_{45} mit dem Dativus commodi der Person, zu deren Heile es geschieht; שמר ב׳ Gen. $17_{9.10}$ von der Beobachtung der Bundesvorschriften durch Abraham (Neh. 1_{5}; 9_{32} von Gott), und הפר ב׳ Gen. 17_{14}; Lev. $26_{15.44}$, an den beiden ersten Stellen von den Menschen, an der letzten von Gott ausgesagt, hier aber im Sinne einer Unmöglichkeit. Neu ist die Verbindung נתן ב׳, die am besten zeigt, wie sehr sich P bewusst war, dass die B^{e}rîth nur eine Gnadenzuwendung seitens Gottes und von ihm allein gewirkt sei; dasselbe besagen die für P charakteristischen zahlreichen an ברית sich findenden Suffixe, die sich sämtlich auf Gott beziehen. B^{e}rîth bezeichnet in P weit überwiegend die auf die jüdische Gemeinde abzielende Heilsabsicht Gottes und das ihr entsprechende Verhältnis zwischen beiden, weshalb es vielfach mit בין verbunden wird Gen. $9_{12.13.15.17}$; $17_{2.7}$ u. a. Es steht aber auch als Bezeichnung der kraft des

Bundesverhältnisses von den Menschen geforderten Leistungen, teils für die Gesamtheit derselben Lev. $26_{15.25}$, teils für einzelne Forderungen, so für die der Beschneidung Gen. $17_{9.10.13}$, der Sabbathheiligung Ex. 31_{16} und für die Verpflichtung der Priester, an jedem Sabbathe die Schaubrote zu erneuern Lev. 24_{8}. Das alles sind Vorschriften, die für den priesterlichen Verfasser von P von grösster Wichtigkeit waren. Ausdruck für die Bundesübertretung ist neben הפר ב׳ auch מעל, das sich zuerst bei Ezechiel fand, Lev. 5_{15}; Dt. 32_{51}; Jos. $22_{16.22}$, vergl. Ezr. $9_{2ff.}$; 10_{2}; Neh. 13_{27}; es ist sowohl allgemein als von der Übertretung einzelner Satzungen gesagt. Öfter kommt in P die Zusammensetzung ברית עולם vor Gen. 9_{16}; $17_{7.13.19}$; Ex. 31_{16}; Lev. 24_{8}; Nu. 18_{19}; 25_{13} — ausserhalb des Priesterkodex: 2 Sam. 23_{5}; Jes. 24_{5}; 55_{3}; 61_{8}; Jer. 32_{40}; 50_{5}; Ez. 16_{60}; 37_{26}; Ps. 105_{10} (1 Chr. 16_{17}). Das עולם, dessen Hinzufügung sich aus einer Abschleifung des Grundbegriffes von ברית erklärt, blickt stets auf die Zukunft (‚für alle Zeiten gültig') und ist mit Vorliebe beigesetzt, wo es sich um Verpflichtungen Gottes handelt, so Gen. 9_{16} bei der Heilszusage an die nachsündflutliche Menschheit, Gen. $17_{7.19}$; Ps. 105_{10} bei der an Abraham, bez. die Erzväter, Nu. 25_{13} an Pinehas, 2 Sam. 23_{5} an David, und Jes. 55_{3}; 61_{8}; Jer. 32_{40}; 50_{5}; Ez. 16_{60}; 37_{26} bei der Verheissung der messianischen Endzeit; Nu. 18_{19} bezeichnet ב׳ ע׳ das den Priestern von Gott verliehene Anrecht auf die Abgaben der Gemeinde. Nur Gen. 17_{13}; Ex. 31_{16}; Lev. 24_{8} und Jes. 24_{5} bezieht es sich auf Forderungen an die Menschen, an der letzten Stelle ist es die Summe der Forderungen Jahwes an Israel. In P erscheint es fast wie ein technischer Ausdruck für kultische, namentlich die Priester betreffende göttliche Satzungen.

Eigentümlich ist der Lev. 2_{13} gebrauchte Ausdruck ‚das Salz der Bᵉrîth deines Gottes' von dem bei dem Speiseopfer zu verwendenden Salze; nicht minder auffällig wird Nu. 18_{19} die an die Priester zu entrichtende Abgabe eine ‚ewige Salzbᵉrîth' für sie und ihre Nachkommen genannt. 2 Chr. 13_{5} wird derselbe Ausdruck von der Verheissung Gottes an David gebraucht. Man leitet ihn in der Regel von dem Brauche ab, bei Bund-

schliessungen ein Mahl abzuhalten, und gewiss gilt gemeinsam Salz zu essen auch heute noch im Orient als ein Zeichen freundschaftlicher Verbindung. Indes ist das Mahl, wie oben gezeigt wurde, kein integrierender Bestandteil des Bᵉrithritus gewesen [1]). Ebenso wenig aber ist zu erweisen, dass das Salz Symbol der Dauer und Unlösbarkeit des Bündnisses sei, wie man vielfach meint [2]). Sondern bei ברית מלח hat man an eine dem Tahwîl der Araber entsprechende alte Bundesceremonie zu denken, die neben dem Gen. 15; Jer. 34 erwähnten Ritus seit alters hergegangen ist. An obigen drei Stellen steht der Ausdruck freilich in der ganz abgeblassten Bedeutung ‚eine ewig gültige (göttliche) Satzung', parallel zu חק עולם Nu. 18_{19}. —

Mit dem Priesterkodex ist der Höhepunkt der alttestamentlichen Entwickelung der Bundesvorstellung erreicht. Sie hat das gesamte religiöse Leben Israels umspannt, das der Gemeinde in ihrem doppelten Verhältnisse zu Gott und zur Welt, wie das des Einzelnen. Durch ihre Verbindung mit dem Universalitätsgedanken hat sie zugleich ihr grosses Anpassungsvermögen und damit ihr Anrecht auf die Form einer Weltreligion bewiesen.

---

1) S. oben, S. 46f.

2) So Bertheau, Die Bücher der Chronik, 2. Aufl., S. 305; Dillm., Ex. Lev.², S. 405; Siegfried-Stade, HW unter מלח, u. a.

Siebentes Kapitel.

Die Bundeslade.

Eine zusammenhängende Behandlung der heiligen Lade und ihrer Rolle in Geschichte und Tradition giebt in gewissem Grade eine Probe auf das bisher Erörterte Denn wäre der Sinaibund mit dem Dekaloge als Bundesinhalt ursprünglich gewesen, so hätte die Lade in der gesamten Überlieferung nur als Gesetztafelbehälter in Betracht kommen können. Wie aber ein Rückblick über die älteren Quellen lehrt, ist ihre ursprüngliche Bedeutung eine andere, auch ihr Name nicht Bundeslade, d. h. Lade des Bundesgesetzes, des Zehnwortes[1]), sondern Gottes- oder Jahwelade gewesen, und erst in der späteren Tradition ist ihr jene untergeordnete Rolle zugewiesen und danach ihr Name gemodelt worden, — Veränderungen, die mit denen der Sinaiperikope in engster Beziehung stehen.

I. Die geschichtliche Bedeutung der Lade[2]).

Nu. $10_{35\,f.}$ (= E[1]) berichtet die beiden uralten Sprüche, die beim Aufheben und Niedersetzen der Lade gesprochen wurden; man sagte beim Aufbruche: ‚Auf, Jahwe, deine Feinde müssen sich zerstreuen und deine Hasser fliehen vor deinem Angesicht!‘, und beim Niedersetzen: ‚Kehre zurück, Jahwe, zu den Myriaden der Geschlechter Israels!‘ Wie stimmt das zu dem

1) So Volck in Herzogs RE² II, S. 794, u. a.

2) Vergl. hierzu den Aufsatz von Couard in ZatW XII, S. 53 ff. (»Die religiös-nationale Bedeutung der Lade Jahwes«).

vermeintlichen Inhalte der Lade? In einem gleichfalls sehr alten Stücke 1 Sam. 4 wird erzählt, dass die Israeliten nach einer Niederlage durch die Philister beschlossen, zum Zwecke wirksamerer Gegenwehr die Lade ins Lager zu holen. ‚Lasst uns die Lade Jahwes, unseres Gottes[1]), aus Silo herholen, damit er in unserer Mitte wandle und uns aus der Hand unserer Feinde errette' v. 3. Die Lade wurde geholt, und als die Philister von ihrer Ankunft hörten, gerieten sie in Furcht und sprachen: ‚Gott ist zu ihnen ins Lager gekommen[2]), wehe uns!' Israeliten wie Nichtisraeliten sehen also die Anwesenheit der Lade als identisch mit der Gegenwart Jahwes an. In dem folgenden Kampfe wurde sie von den Philistern erbeutet, nach Asdod gebracht und im Tempel Dagons neben dessen Bilde niedergesetzt. Am nächsten Morgen lag dieses auf der Erde. Man richtete es wieder auf, der Erfolg aber war, dass man es am anderen Tage gänzlich zertrümmert am Boden liegend vorfand. Was will diese von naivem Geiste getragene Erzählung anderes besagen, als dass bei einem Ringen zwischen den beiden Göttern Jahwe sich als der Stärkere erwiesen hat? Hier das Bild Dagons, der verkörperte Dagon, dort die heilige Lade, die verkörperte Gegenwart Jahwes, also ein Kampf beider Götter in effigie! Was soll da die Lade als Gesetztafelbehälter? Wohin sie von Asdod aus gebracht wird, brechen Plagen aus, gleich als sei der zürnende und strafende Jahwe selbst da. Als sie in Bethsemes war und hier Männer um ihretwillen geschlagen wurden, riefen die Einwohner: ‚Wer vermag vor Jahwe, diesem heiligen Gotte, zu stehen?' David ‚fürchtete Jahwe', d. h. er scheute sich, mit der Lade in zu nahe Berührung zu kommen, nachdem Uzza, der sie angefasst hatte, getötet war, und als der König bei der Einholung der Lade nach Zion vor ihr hersprang, heisst es: er tanzte ‚vor Jahwe her' 2 Sam. $6_{14.16.21}$; לפני יהוה und לפני ארון יהוה stehen also völlig gleichbedeutend. Von einer Bundeslade im tradi-

---

1) Lies mit Streichung des später eingedrungenen ברית und Summierung des Textbestandes von MT und LXX: את ארון יהוה אלהינו.

2) So nach LXX.

tionellen Sinne kann nach den angeführten Stellen in der älteren Zeit keine Rede sein, denn nicht von den Gesetztafeln, sondern von dem als persönlich anwesend gedachten Jahwe gehen die Wunder und Machtbezeigungen aus.

Nun erhält die Lade 2 Sam. 6₂ die Beifügung אשר נקרא שם יהוה צבאות עליו 'über die der Name Jahwe Zebaoths genannt war'[1]. Der Sinn von קרא שם על ist, wie Kautzsch[2]) nachgewiesen hat, dass »eine Person oder Sache zu dem Träger des betr. Namens in einem Verhältnis der Unterordnung stehe«, bei Örtlichkeiten wie Jerusalem oder dem Tempel aber dient es direkt zur Bezeichnung der Gnadengegenwart Gottes. Danach wird die Bedeutung der Lade gewöhnlich in das Schlagwort zusammengefasst: sie ist die Repräsentation der Gegenwart Gottes. Zwar stellten sich die Israeliten Jahwe auch an anderen Orten gegenwärtig vor, wo sich ein Gotteshaus, ein Ephod u. ä. befand, aber von diesen Heiligtümern war die Lade wesentlich unterschieden. Stierbilder und Ephode gab es in Israel in grösserer Zahl, aber die Lade war eine, und in ihrer Einzigkeit beruht auch ihre Einzigartigkeit. War bei den übrigen Heiligtümern die Gewissheit der göttlichen Gegenwart zumeist auf eine einmalige Erscheinung Jahwes daselbst gegründet, so war sie an die Lade stetig gebunden und in unmittelbarster Wirkung sich äussernd gedacht. Sie stand darum in Israel in einzigartigem Ansehen. Ihr Standort war das Ziel jährlicher Pilgerfahrten; dem Eli galt sie mehr als seine beiden Söhne, und als sie geraubt war, ertönte der Schmerzensschrei: 'Dahin ist die Machtfülle aus Israel' 1 Sam. 4₂₁ f.

Um aber das Wesen der Lade voll zu treffen, muss man noch einen Schritt weiter gehen; nicht die Gegenwart Jahwes schlechthin, sondern Jahwes als des Kriegsgottes wird durch sie repräsentiert. Fast ausschliesslich tritt sie in der ältesten Zeit mit Beziehung auf den Kampf hervor. Man denke an die beiden Sprüche Nu. 10₃₅ f., die nur beim Auszuge in den Kampf und der Heimkehr vom Schlachtfelde ihren rechten Platz haben.

---

1) Dies der ursprüngliche Wortlaut des Textes.

2) Kautzsch in ZatW VI, S. 18 f., wiederholt in Herzogs RE² XVII, S. 425.

Bei der Eroberung Kanaans hat sie, wie das Buch Josua bezeugt, eine bedeutsame Rolle gespielt; die Eroberung der Feste Jericho war allein durch sie bewirkt Jos. 6. 1 Sam. 4 ff. erscheint sie im Kriege gegen die Philister, 2 Sam. 11 im Kampfe mit den Ammonitern, und zwar wird sie hier an der Spitze der vereinigten israelitischen Streitkräfte genannt v. 11 („die Lade und Israel und Juda lagern bei Sukkot'). Mit grossem Kriegsgepränge wird sie von David auf den Zion eingeholt 2 Sam. 6; auf kriegerischen Charakter weist auch ihre Verbindung mit dem Gottesnamen יהוה צבאות 1 Sam. $1_{3.11}$; 4_{4}; 2 Sam. $6_{2.18}$. Der Kampf war also ihr eigentliches Element, und auf den Höhepunkten religiöser Begeisterung, wie sie in Kriegszeiten herrscht, begreift sich besonders leicht das lebhafte Bewusstsein einer unmittelbaren Verbindung mit Jahwe, welches der Lade eigentümlich ist.

Bei einem vornehmlich für den Feldzug bestimmten Palladium ist aller Prunk von vornherein ausgeschlossen. Eine Zeugnislade in der vom Priesterkodex geschilderten Art wäre als Kriegsheiligtum der alten Zeit, wo sich Kultus und Leben in den einfachsten Formen bewegten, unbegreiflich [1]). Sie ist zu denken als ein schlichter hölzerner Kasten, ohne Goldüberzug und prächtiges Tabernakel; nur ein einfaches Zelt, wie es die Krieger im Felde benutzten, mag zu ihrem Obdache gedient haben. Ein festes Haus, wie sie es zeitweise in Silo und später in Jerusalem gehabt hat, stand mit ihrem ursprünglichen, Krieg und Wanderleben voraussetzenden Wesen in Widerspruch; so sagt Jahwe: ‚Ich habe in keinem Hause gewohnt von den Tagen an, da ich die Kinder Israel aus Ägypten gebracht habe, bis auf den heutigen Tag, sondern bin in Zelt und Obdach einhergewandelt' 2 Sam. 7_{6} (1 Chr. 17_{5}). Dass die Lade auch in Friedenszeiten hohe Ehre genoss und nicht einfach in den Winkel gestellt wurde, verstand sich von selbst, und das Beispiel Elkanas zeigt, dass fromme Israeliten mit ihren Familien regelmässig zu ihr wallfahrteten, um sich hier beim Opferschmause ihres herrlichen und gewaltigen Gottes zu erfreuen, vielleicht auch, um sich in schweren Fragen Rats bei ihm zu holen.

---

1) So schon Vatke, Bibl. Theol., S. 318.

Dieser Bedeutung der Lade entspricht die älteste, oben herausgeschälte Form der Sinaiperikope, nach der jene im Mittelpunkte der feierlichen Gottesoffenbarung gestanden hat.

Es fragt sich nun weiter: wie hat man sich die Gegenwart Jahwes bei der Lade gedacht? Bei Beantwortung dieser Frage zieht man gern die heiligen Laden anderer Völker wie der Ägypter, Griechen, Römer u. a. zum Vergleiche heran. Indes weder die Isislade, die den Leichnam des Osiris umschloss, noch die Dionysoslade, die in Troja erbeutet wurde, noch die bei den Mysterien gebräuchlichen Kisten haben mit der israelitischen Gotteslade mehr gemein, als dass sie wie diese zur Aufbewahrung und zum Transporte heiliger Dinge dienten. Dagegen geht ihnen das Moment der Unmittelbarkeit des göttlichen Wirkens ab, das für die Jahwelade charakteristisch ist. Sie sind lediglich um des in ihnen befindlichen Gegenstandes willen da, hinter dem sie völlig zurücktreten, während, wenigstens in jahwistischer Zeit, die Lade selbst einen notwendigen Bestandteil des israelitischen Heiligtums gebildet hat. Es giebt in der Hauptsache drei Ansichten über das Verhältnis Jahwes zur Lade. Man fasst sie entweder als das Symbol der göttlichen Gegenwart. Aber diese Erklärung wird den thatsächlichen Verhältnissen nicht gerecht, denn die Lade war mehr als ein blosses Sinnbild göttlicher Präsenz, und der häufige Wechsel von Lade und Jahwe, die lebhaften, zum Teil schreckhaften Wirkungen, die von ihr ausgehen, beweisen, dass es sich um wirkliche, stark sinnlich gefasste Gegenwart der Gottheit handelt. Verführt durch die Gleichsetzung von Lade und Jahwe hat man andrerseits in ihr ein Idol des Gottes sehen wollen. Aber wenn auch die alten Israeliten Jahwe unter dem Bilde eines Stieres verehrt haben, so sollte man ihnen doch nicht zumuten, dass sie in einem hölzernen Kasten das Abbild ihres Gottes gesehen hätten! Die dritte und zur Zeit am meisten vertretene Ansicht geht auf den Inhalt der Lade zurück und erblickt in den darin geborgenen Steinen Baitylien, Steinfetische, die mit der Gottheit identifiziert wurden, mögen es nun ursprüngliche Meteorsteine gewesen sein [1],

1) So Stade, GJI², S. 458.

entsprechend der Blitzgottnatur Jahwes, oder Schleudersteine, durch die in stürmischer Feldschlacht einmal auf wunderbare Weise der Sieg entschieden worden ist[1]. So wahrscheinlich es nun ist, dass die Lade Steine oder Gegenstände aus Stein enthalten habe, — darauf weist die spätere Tradition von den darin aufbewahrten steinernen Gesetztafeln 1 Kg. 8_9, die einen geschichtlichen Hintergrund gehabt haben muss[2] —, so unbewiesen und m. E. unbeweisbar ist die Behauptung, dass die israelitische Religion und, fügen wir gleich verallgemeinernd hinzu, die der Semiten überhaupt von der Stufe des Fetischismus ausgegangen sei; ihre Wurzeln liegen vielmehr in einem stark entwickelten Polydämonismus. Das tote Objekt hat bei den Semiten nie an sich als Gott gegolten, sondern nur als Sitz der Gottheit, die selbst geistig vorgestellt wurde, — das aber ist kein Fetischismus im eigentlichen Sinne mehr. Aber selbst die Möglichkeit fetischistischen Ursprungs zugegeben, so sollte man sich hüten, diesen Ausdruck noch auf die Zeit des Jahwismus anzuwenden und diesen auf das Niveau der Religion der Negervölker Innerafrikas herabdrücken zu wollen. Eine Vorstellung vor allem war es, die in Israel von vornherein allen etwa vorhandenen fetischistischen Neigungen ein Ziel gesetzt hätte: der Glaube an das Thronen Jahwes auf dem Sinai, der den ganzen älteren Jahwismus seit Mose beherrscht. In der engen Verbindung der Lade mit dem Jahwe auf Sinai liegt die Schranke für jede Identifikation dieser selbst oder ihres Inhaltes mit der Person Jahwes.

Es war ein merkwürdiger Widerspruch, in den die Religion der Hebräer mit Einführung des Jahwismus geraten war. Auf der einen Seite stand die uralte, mit übernommene Vorstellung vom Gebundensein Jahwes an den Sinai, auf der anderen das ausserordentlich lebhafte Bewusstsein, ihn auch fern vom Götterberge in seiner Mitte zu haben. Dem Ausgleiche dieses Widerspruches dienten die an die Lade geknüpften Vorstellungen, und es ist gewiss ein Werk Moses, das vorjahwistische Heiligtum in dieser Weise dem

1) So Couard in ZatW XII, S. 76.

2) Vatke, Bibl. Theol., S. 320 f.

Jahwismus eingegliedert zu haben. Von den hier in Betracht kommenden Begriffen ist zunächst zu nennen das göttliche Panîm, dessen Mitziehen nach dem Ex. 33₁₂ff. zu Grunde liegenden J-Stücke dem Mose zugesichert wird; es ist diejenige Erscheinungsform Gottes, die, ohne mit ihm identisch zu sein, doch sein Wirken im Volke darstellt. Es war offenbar eine Hilfsvorstellung, zu der man griff, um jene beiden einander widerstrebenden Ideen zu vereinigen; hat man sich jemals ein klares Bild von dem Verhältnisse Jahwes zu seinem Panîm gemacht? Auf derselben Stufe steht der מלאך יהוה, der Engel Jahwes, der teilweise mit Jahwe identifiziert erscheint und doch wieder von ihm geschieden wird; auch er wurde gelegentlich mit der Lade verbunden. So ist unter dem מלאך יהוה Ri. 2₁, der von Gilgal nach Bethel hinaufzog, wohl die Lade zu verstehen, wie Smend[1]) ansprechend vermutet hat. Im allgemeinen aber unterschied sich der Malʿak Jahwe durch grössere Beweglichkeit von ihr. Sein Erscheinen war an keinen festen Ort gebunden, er stand jederzeit zur freien Verfügung, und nicht mit Unrecht bezeichnet ihn Smend nach dieser Hinsicht als das ideale Gegenstück zur Lade. Eine spätere Zeit hat den Unterschied zwischen dem Panîm Gottes und dem Malʿak gesteigert, denn Ex. 33 wird dieser geringwertiger geachtet als jenes. Ein dritter Begriff, der zur Lade in Beziehung gesetzt wurde, ist der שם יהוה, der Name Jahwes[2]) 2 Sam. 6₂ (s. o); vielleicht ist in dem Umstande, dass Mose in J^1 auf dem Sinai den שם י׳ anruft Ex. 34₅, ein Hinweis auf die darauf folgende Stiftung der Gotteslade zu sehen. Freilich das Volk hat die mosaisch-prophetische Unterscheidung von Jahwes Panîm u. s. w. und Jahwe selbst nicht so streng genommen, sondern beide Begriffe mit einander verbunden, — doch ohne deswegen Jahwe direkt mit den Steinen der Lade zu identifizieren! So ist es schliesslich dazu gekommen, dass die Lade in geradem Gegensatze zu der ihr von Mose gegebenen Bestimmung dazu beigetragen hat, Jahwe vom Sinai zu lösen und seinen Wohnsitz nach Kanaan zu verlegen; sie hat dies bewirkt, indem sie dem Glauben, dass

1) Smend, Relg., S. 46.

2) Vergl. zu diesem Begriffe Smend, a. a. O., S. 281 f.

man Jahwes hilfreiche Gegenwart stets bei sich habe, immer von neuem Nahrung bot, sodass man schliesslich über dem Jahwe in seiner Mitte den auf dem fernen Götterberge thronenden vergass.

Aber die Bedeutung der Lade für die Zeit des älteren Jahwismus liegt noch auf einem anderen Gebiete als dem rein religiösen. Sie ist die Trägerin des Zentralisationsgedankens für die neugeeinten hebräischen Stämme gewesen. Die Entstehung der Religion Israels hängt aufs innigste mit der der Nation zusammen, und wie Mose für Israel der Stifter der Jahwereligion gewesen ist, so ist er auch der erste gewesen, der den Versuch gemacht hat, einen festen Stämmeverband der Hebräer herzustellen. Zwar hat es noch jahrhundertelanger harter Kämpfe bedurft, ehe die Einheit Israels fest geschmiedet und durch die Errichtung des Königtums endgültig besiegelt war, aber in jenen Zeiten des Ringens und Kämpfens ist die Lade mit ihrer auf Mose zurückgehenden Tradition der Mittelpunkt gewesen, um den sich ganz Israel geschart hat. Sie war die Führerin während des Wüstenzuges, bei der Eroberung des heiligen Landes und in den Kämpfen mit den umwohnenden Völkern, die die Einigkeit Israels konsolidierten. Wenn darum David zu Beginn seiner Herrschaft die Gotteslade auf den Zion überführte, so war dies nicht allein ein Zeichen seiner Frömmigkeit, sondern in erster Linie ein Akt der Politik, denn mit der Unterbringung des Nationalheiligtumes in seinem Palaste erklärte er sich für den König von Gesamtisrael.

Man hat es merkwürdig und auffallend gefunden, dass die Lade mit dem Augenblicke, wo die Zeit der ‚Ruhe' für Israel gekommen war, von ihrem bisherigen Schauplatze zurückgetreten und auf Nimmerwiedersehen im Tempel verschwunden ist. Das erklärt sich jedoch, meine ich, ganz natürlich daraus, dass ihre geschichtliche Aufgabe jetzt erfüllt war. Jahwe war in Kanaan heimisch geworden, die nationale Einheit in dem davidischen Königtume erreicht, und in dem Tempel und seiner Priesterschaft eine Stätte geschaffen, wo die an die Lade geknüpften Überlieferungen treulich weiter gepflegt wurden. Die Jahwelade war überflüssig geworden; sie hat fortan in der

Stille des Allerheiligsten bis zur Zerstörung des Tempels ein weltabgeschiedenes Dasein geführt [1]).

Vielleicht darf man von dem in ihr verkörperten Einheitsgedanken aus einen Schluss auf die vorjahwistische Bedeutung der Lade und damit zugleich auf die geschichtliche Grundlage der uralten Überlieferung von einer Bundschliessung am Sinai wagen. Ich möchte annehmen, dass in ältester Zeit eine Anzahl der verstreut um den Sinai lebenden hebräischen Stämme, vielleicht die Rahelstämme [2]), auf dem altheiligen Götterberge eine feierliche B^erîth eingegangen sind zu gegenseitigem Schutz und Trutz, wobei die als Bundeszeugen aufgerichteten Steine in eine Lade gethan und bei gemeinsamen Kriegszügen vorangetragen wurden, um die Genossen zu treuer Erfüllung der Bundespflichten anzuspornen [3]). Auf dieser Stufe ist eine Gleichsetzung mit den heiligen Laden anderer Völker berechtigt. Mose nahm nun dieses Heiligtum in die Jahwereligion auf, da es ihm zugleich um eine Einigung der Stämme zu thun war, deutete es aber in der oben angegebenen Weise religiös um, sodass es nunmehr den Anschein gewinnen konnte, als stehe Jahwe zu den Steinen der Lade in besonderer Beziehung.

Sollte also der Name ‚Bundeslade' doch auf alte Tradition zurückgehen?

---

1) Couard in ZatW XII, S. 84 Anm. vermutet im Anschlusse an Giesebrecht, dass sie bereits Ende des 10. Jahrhunderts von dem ägyptischen Könige Sisak geraubt worden sei. Dieser Zeitpunkt ist entschieden zu früh, denn das Gedächtnis an sie war damals noch zu frisch, als dass die aus jener Zeit stammenden Geschichtsdarstellungen von ihrem Verluste geschwiegen hätten. Am annehmbarsten ist immer noch die Ansicht, dass sie bei der Zerstörung des Tempels durch Nebukadnezar ihr Ende gefunden hat. Mit Recht hat Smend in der zu Ezechiels Zeit üblichen Redeweise ‚Jahwe hat das Land verlassen' Ez. 8 $_{12}$; 9 $_{9}$ eine Anspielung auf den Untergang der Lade gesehen, und auch die nachexilische Stelle Jer. 3 $_{16\,f.}$ liest sich wie ein Trost über ihren Verlust, den man noch nicht ganz verschmerzt hatte.

2) Dass die Lade Eigentum des Stammes Joseph oder Ephraim gewesen sei, hat bereits Stade, GJ I², S. 458 vermutet; möglich, dass diesem als Vorstamm der Rahelstämme seit alters die Obhut der Lade anvertraut gewesen ist.

3) Zu solchen Stammesverbrüderungen unter der Form einer B^erîth s. o., S. 17. 42, zu der Aufrichtung von Steinen als lebendigen Bundeszeugen S. 48 ff.

II. Die Namen der Lade[1]).

Die beiden in der älteren Litteratur weitaus gebräuchlichsten Namen der Lade sind ארון יהוה und ארון האלהים; ersterer findet sich 30mal: Jos. 3_{18}[2]); $4_{5.11}$; $6_{6.7.11.12.13(2)}$; 7_{6}; 1 Sam. 4_{6}; $5_{3.4}$; $6_{1.2.3.11.15.18.19.21}$; $7_{1(2)}$; 2 Sam. $6_{9.10.11.13.15.16.17}$, letzterer 20mal: 1 Sam. $4_{13.17.18.19.21.22}$; $5_{1.2.10(2)}$; 2 Sam. $6_{2.3.4.6.12(2)}$; 7_{2}; $15_{24.25.29}$[3]). Daneben kommen noch vor:

ארון יהוה צבאות: 1 Sam. 4_{4} (s. u.),

א׳ אלהים: 1 Sam. 3_{3}; 4_{11},

א׳ אלהי ישראל 7mal: 1 Sam. $5_{7.8(3).10.11}$; 6_{3}, nur im Munde von Nichtisraeliten,

einfaches הארון: ohne vorhergehende Erwähnung der Lade nur 2 Sam. 11_{11}, sonst oft, und

א׳ ארני יהוה: 1 Kg. 2_{26}, das aber schwerlich eine ursprüngliche Bildung ist.

An einer Reihe sehr alter Stellen wie Nu. 10_{33}; 14_{44}; 1 Sam. $4_{3ff.}$ u. a. finden sich nun aber auch die Namen א׳ ברית יהוה und א׳ ברית האלהים, die die Lade als Dekalogtafelbehälter bezeichnen (s. S. 208). Wenn sich ein formales und ein materiales Moment gegenüberstehen, so bevorzugt man besser das letztere; man muss dies aber unter allen Umständen thun, wenn das formale selbst nicht über jeden Zweifel erhaben ist. Dies ist hier der Fall, denn

a) wie schon Wellhausen[4]) gezeigt hat, findet sich in

1) Vergl. hierzu die freilich nicht immer zuverlässigen Zusammenstellungen von Seyring in ZatW XI, S. 114ff. (»Der alttestamentliche Sprachgebrauch inbetreff des Namens der sogen. ‚Bundeslade'«), sowie Couard in ZatW XII, S. 54ff.

2) In vv. 11 und 13 ist das ארון כל הארץ, wie schon Seyring, a. a. O., S. 124f. richtig bemerkt hat, erst redaktioneller Zusatz.

3) Abzusehen ist von 1 Sam. $14_{18(2)}$ und 2 Sam. 6_{7}, da an der ersten Stelle nach LXX. Then. Wellh. u. a. beidemal האפוד, an der letzten aber nach LXX. Chron. לפני יהוה zu lesen ist.

4) Wellh., Text Sam., S. 55.

den Samuelisbüchern א׳ ברית יהוה nur am Anfange 3mal: 1 Sam. $4_{3.4.5}$, und א׳ ב׳ האלהים nur 2mal: 1 Sam. 4_4 und an der stark überarbeiteten Stelle 2 Sam. 15_{24}. Die Erklärung ist, dass ein deuteronomischer Redaktor bei 1 Sam. 4 begann, die alten Namen der Lade durch Einschiebung eines ברית in die deuteronomische Form umzuändern, aber gar bald wieder von seinem Bemühen abgelassen hat, nachdem er erkannt hatte, dass der Korrekturen zu viele würden.

b) LXX hat 1 Sam. $4_{3ff.}$ noch kein ברית gelesen; diese Auslassung will um so mehr besagen, als LXX sonst eher geneigt ist, in diesen Namen ein διαθήκη einzuschieben[1]).

c) Dass in MT beim Namen der Lade in der That Korrekturen zu Gunsten eines ברית stattgefunden haben, zeigen unwiderleglich Jos. $3_{11.14.17}$. Denn in v. 11 (א׳ הברית ארון כל הארץ) ist, wie die Apposition fordert, א׳ יהוה das Ursprüngliche gewesen; v. 14 bietet die grammatisch unmögliche Verbindung הארון הברית und v. 17 das ebenso unmögliche הארון ברית יהוה. In allen Fällen beruht das ברית auf späterer Eintragung.

d) Erst seit dem Deuteronomium ist, wie in Kap. IV nachgewiesen wurde, ברית die Bezeichnung des Dekalogs geworden; alle Stellen also, an denen ב׳ in dieser Bedeutung im Namen der Lade vorkommt, weisen auf deuteronomischen Einfluss hin.

Als ältesten Namen hat Seyring[2]) ארון יהוה אלהי צבאות יושב הכרובים auf Grund folgender »unwiderleglicher« Beweisführung festgestellt. Die ursprüngliche Bedeutung der Lade ist die der Repräsentation des Kriegsgottes Jahwe; dieser führt im alten Israel den Namen יהוה אלהי צבאות (s. RE[2] »Zebaoth«), seine Lade hiess danach א׳ י׳ א׳ צ׳, wozu als integrierender Bestandteil noch יושב הכרובים trat. Dass dies keine Beweisführung, sondern Konstruktion ist, bedarf keines Wortes weiter; sie richtet sich selbst, denn der so gewonnene »alte volle« Name findet sich nirgends im A. Test. vor, sondern muss erst durch Kombination von 1 Sam. 4_4 und 2 Sam. 6_2 gewonnen werden —, zwei Stellen, an denen der Text aner-

1) S. Seyring in ZatW XI, S. 121.
2) Seyring, a. a. O., S. 116f.

kanntermassen stark aufgefüllt ist. Nicht jene langatmige Bezeichnung, sondern die beiden an die Spitze gestellten Namen der Lade sind, soweit sich verfolgen lässt, die ältesten auf jahwistischem Boden gewesen, und zwar hiess sie ארון יהוה als »Repräsentantin des Gottes Israels, als Palladium Israels«, א׳ האלהים im Unterschiede von profanen Laden (Gen. 50 26; 2 Kg. 12 10 f.) als die der Gottheit gehörige. Ob diese Namen ursprünglich auf die J- und E-Quelle verteilt gewesen sind, lässt sich, so nahe es liegt, dies anzunehmen, wegen der vielfachen redaktionellen Eingriffe nicht mehr mit Sicherheit ausmachen[1]). —

Ein neuer Abschnitt in der Geschichte der Tradition über die Lade hebt um die Wende des 8. Jahrhunderts mit der damals vollzogenen Umarbeitung der Sinaigeschichte an, wodurch die Lade zur Trägerin der Gesetztafeln herabgedrückt wurde. In Ex. 33 wird der Bericht über ihre Anfertigung vermisst, nach Dt. 10 1 ff. wurde sie von Mose aus Schittimholz gezimmert; das Ohel moʿed von E² ist in D gänzlich beiseite geschoben[2]), ebensowenig hat D Raum für die Stiftshütte des Priesterkodex. Entsprechend der veränderten Bedeutung der Lade ist in D auch eine neue Namensform geschaffen, für die das eingeschobene ברית charakteristisch ist, so:

ארון ברית יהוה 18mal: Nu. 10 33; 14 44; Dt. 10 8; 31 9. 25. 26; Jos. [3 17]; 4 7. 18; 6 8; 8 33; 1 Sam. 4 3. 4. 5; 1 Kg. 6 19; 8 1. 6; Jer. 3 16,

א׳ ברית יהוה אלהיכם: Jos. 3 3,

א׳ ברית האלהים: Ri. 20 27; 1 Sam. 4 4; 2 Sam. 15 24,

א׳ הברית, wobei, wie es scheint, הברית direkt für ursprüngliches יהוה oder האלהים eingesetzt worden ist — wenigstens weist darauf der Text von Jos. 3 11 (s. o.) — 7mal: Jos. 3 6(2). 8. 11. [14]; 4 9; 6 6. Merkwürdig ist es, dass sich dieser nur 7mal im Josuabuche vorkommende Name (‚Bundeslade') in der Tradition als der herrschende festgesetzt hat.

---

1) S. Seyring in ZatW XI, S. 118f.

2) Dt. 31 14 f. gehört nicht D, sondern JE oder E an.

א׳ ברית ארני: 1 Kg. 3_{15}; eine blosse Umschreibung ist die Phrase הארון אשר שם ברית יהוה 1 Kg. 8_{21} (2 Chr. 6_{11}). —

Eine dritte Periode wird durch das Erscheinen des Priesterkodex eingeleitet. Die einfache hölzerne Lade ist hier ein äusserst prunkvolles, von dem Künstler Bezalel gefertigtes und mit Gold überzogenes Kultusgerät geworden, das in dem Ohel moʿed sorgsam vor jeder Berührung mit Profanem geborgen ist. Auch ein neuer Name taucht auf: ארון העדת, der sich 13mal innerhalb der P-Schicht findet[1]), sonst aber nirgends wiederkehrt, ein Zeichen, dass er im Volksmunde nicht heimisch geworden ist. —

In der Zeit nach dem Priesterkodex, also nachdem das dogmatische System entwickelt und die Stellung zur alten Überlieferung wieder eine freiere geworden war, werden die Namen bunt durcheinander gebraucht; es finden sich neben einander:

ארון יהוה 4mal: 1 Kg. 8_4[2]); 1 Chr. 15_3; 16_4; 2 Chr. 8_{11},

א׳ האלהים 11mal: 1 Chr. $13_{5.7.12.14}$; $15_{1.2(2).15.24}$; 16_1; 2 Chr. 1_4,

א׳ אלהינו: 1 Chr. 13_3,

א׳ ברית יהוה 11mal: 1 Chr. $15_{25.26.28.29}$; 16_{37}; 17_1; 22_{19}; $28_{2.18}$; 2 Chr. $5_{2.7}$,

א׳ ברית האלהים: 1 Chr. 16_6,

א׳ יהוה אלהי ישראל: 1 Chr. $15_{12.14}$ im Munde Davids,

א׳ האלהים יהוה יושב הכרובים אשר נקרא שם: 1 Chr. 13_6, aus verschiedenartigen älteren Bestandteilen zusammengesetzt.

Neu hinzugekommen sind:

א׳ הקדש: 2 Chr. 35_3, und

א׳ עזך: Ps. 132_8 (2 Chr. 6_{41}), der einzigen Psalmstelle, wo die Lade erwähnt wird[3]).

Die Lieblingsnamen dieser Periode sind א׳ האלהים und א׳ ברית יהוה.

---

1) S. oben, S. 185 Anm.

2) Vergl. dazu Wellh., Comp.², S. 268; Kuen., Einl. I 1, S. 181; Couard in ZatW XII, S. 58.

3) Sollte dieser Name einer Anspielung auf Uzza, der die vernichtende Kraft (עֹז) des mit der Lade verbundenen Jahwe an sich erfahren musste 2 Sam. $6_{6ff.}$, seinen Ursprung verdanken?

Achtes Kapitel.

Der Begriff des Bundes im späteren Judentume.

In der Zeit nach dem Priesterkodex kann von einer Erweiterung des unter dem Ausdrucke Bundesvorstellung zusammengefassten Gedankenkreises keine Rede mehr sein [1]. Es kann sich daher im Folgenden nur darum handeln, die weitere Entwickelung des Sprachgebrauches von ברית bis zum Ende der alttestamentlich-kanonischen Zeit zu verfolgen.

I. Auch in dieser Periode wird Bᵉrîth als technischer religiöser Begriff behandelt, aber nicht in so einseitiger Weise, wie es der Priesterkodex that. Der Chronist gebraucht es auch von Bünden, die von Menschen geschlossen werden, indes nur an Stellen, wo die alten Quellen, aus denen er schöpft, es geboten [2], und auch hier nicht an allen und nicht ohne gelegentliche Abänderungen. So wird der von dem Königsbuche erwähnte Bund Salomos und Hirams 2 Chr. 2 mit Stillschweigen übergangen, der zwischen Nebukadnezar und Zedekia geschlossene durch einen einfachen Schwur ersetzt 2 Chr. 36 $_{13}$ — es sind beidemal heidnische Könige, die in Betracht kommen! Aber auch da, wo die Ausdrucksweise des Königsbuches in der Hauptsache beibehalten wird, verraten kleine Abweichungen,

---

1) S. oben, S. 207.

2) Bundschliessungen wie die 2 Chr. 15 $_{12}$; 29 $_{10}$ berichteten (s. oben, S. 39), bei denen der Chronist selbständig auftritt, gehören nicht eigentlich dem profanen Gebiete zu und beruhen auf Analogiebildung nach 2 Kg. 23; Jer. 34; Ezr. 10; ähnlich ist 2 Chr. 23 $_{3}$ zu beurteilen (s. oben, S. 32).

dass ein ganz anderer Bᵉrîthbegriff waltet wie dort. Über die Verwandelung des בין יהוה 2 Kg. 11_{17} in בינו 2 Chr. 23_{16} ist schon oben gehandelt [1]; ihr stehen zur Seite die Textänderungen in 2 Chr. 6_{11} und $34_{31f.}$ An der ersten Stelle ist die zeitliche Fixierung des Bundes, die 1 Kg. 8_{21} in den Worten ‚als er sie aus Ägyptenland führte' bietet, ausgelassen, da es für den Erzähler nur mehr eine Bᵉrîth Gottes mit Israel giebt, die nicht erst seit der Herausführung aus Ägypten, sondern seit Ewigkeit her besteht. 2 Ch. 34_{31} sind die Worte, die 2 Kg. 23_{3} bei dem Gelübde Josias gebraucht sind: להקים את דברי הברית הזאת, abgeändert in לעשות את דברי הברית. Der Grund dafür ist schon von Valeton [2] im wesentlichen richtig dahin bestimmt worden, dass die Bᵉrîth so »noch mehr als ein vom Menschen unabhängiges, unbedingten Gehorsam forderndes Gebot« erscheint. הקים ברית duldete als Subjekt nur noch Gott selbst; die Auslassung von הזאת geht auf dieselbe Erwägung zurück wie die der Zeitbestimmung in 2 Chr. 6_{11}. Ähnlichen Bedenken verdankt die Lesart 2 Chr. 34_{32} ihren Ursprung, wo ויעמד את כל הנמצא בירושלם ובנימן ויעשו ישבי ירושלם כברית אלהים אלהי אבותיהם für das ויעמד כל העם בברית von 2 Kg. 23_{3b} [3] eingetreten ist.

Von den im engeren Sinne religiösen Bundschliessungen werden nur drei erwähnt: der Bund mit Abraham, bez. den Erzvätern Ps. $105_{8.10}$ (1 Chr. $16_{15ff.}$), der Davidbund Ps. $89_{4.29.35.40}$; 2 Chr. 7_{18}; 13_{5}; 21_{7} und der Levibund Mal. $2_{4.5.8}$; Neh. 13_{29}. Aus der geringen Zahl der Stellen geht hervor, dass der Wert der einzelnen geschichtlichen Bᵉrîth stark gesunken ist.

Die einzige Stelle, die den Erzväterbund berührt, lautet ‚er (Gott) gedenkt in Ewigkeit seiner Bᵉrîth, des Wortes, das er für tausend Geschlechter festgesetzt, die er dem Abraham feierlich gelobt hat, und seines Schwures an Isaak, und dessen, was er Jakob als Satzung hingestellt hat, für Israel als eine ewige Bᵉrîth, da er sprach: Dir will ich das Land Kanaan als euer erbliches Eigentum geben' Ps. 105_{8-11}. Dem Abraham

1) S. oben, S. 35 f.

2) Valeton in ZatW XIII, S. 274.

3) Vergl. LXX z. St. (s. oben, S. 37).

eine ברית (Gen. 15. 17), dem Isaak eine שבועה (Gen. $26_{3\,ff.}$), dem Jakob eine חק (Gen. $28_{13\,ff.}$; $35_{11\,f.}$) und Israel eine ברית עולם — eine nicht unbeabsichtigte Klimax. Die Dreigliedrigkeit der Offenbarung hat an der Darstellung des vereinigten jehowistischen und priesterlichen Werkes ihre Begründung, ebenso stellen die Bundesworte eine Mischung von Elementen aus Gen. 15_{18} und 17_{8} dar. Trotz צוה und חק ist דבר in vv. 8. 42 dem Zusammenhange nach nur das Verheissungswort, wie Jos. 21_{43}; Jer. 33_{14}; Hagg. 2_{5}, nicht ein Gesetz, das er ihnen auferlegt hat, wie Baethgen[1]) meint; denn sowohl צוה als חק, die in D mit ברית = Gesetz zusammenstanden,[2]) sind von der Schwenkung, die ברית im Exile nach der verheissenden Seite zu gemacht hat, nicht unberührt geblieben. So heisst צוה ברית Ps. 111_{9} ‚die Heilsordnung festsetzen', צוה יהוה את־הברכה ‚Jahwe hat ewigen Segen (an Zion) geknüpft' Ps. 133_{3}, und חק bedeutet auch Nu. 18_{19} direkt ‚die göttliche Heilssatzung'. Der Erzväterbund ist nach dem Psalmisten die Ursache für die Wundererweisungen gewesen, die Gott Israel beim Auszuge aus Ägypten hat zuteil werden lassen; er ist es, wie zwischen den Zeilen zu lesen ist, auch für die, die Gott in Zukunft an seinem Volke thun wird.

Der Sinaibund ist mit dem Priesterkodex aus der alttestamentlichen Litteratur verschwunden, denn Sach. 9_{11}, das man zumeist darauf deutet, ist schwerlich so zu verstehen (s. u.). Nur in einer Glosse Hagg. 2_{5a}[3]) wird einmal des ‚Wortes' gedacht, das Jahwe Israel bei der Herausführung aus Ägypten feierlich gelobt hat (הדבר אשר כרתי אתכם בצאתכם ממצרים) und das eine Quelle des Trostes für die späteren Generationen geworden ist. Die Stelle erinnert an Lev. 26_{45}, wo auch nur der verheissende Inhalt jener Offenbarung — gemeint ist hier wie dort die Verkündigung des אני יהוה — ins Auge gefasst ist.

Die wichtigste von allen geschichtlichen Bundschliessungen ist für die späteren Schriftsteller der Bund Gottes mit David gewesen, dessen heilsgeschichtliche Bedeutung der in

1) Baethgen, Die Psalmen, z. St.
2) S. oben, S. 143.
3) V. 5^{a} fehlt in LXX; vergl. Wellh., Skizz. V, S. 169.

Ps. 105 dem Erzväterbunde zuerkannten ebenbürtig zur Seite steht. Das zeigt vor allem Ps. 89. Vv. 4f. lauten: ‚Meinem Erwählten habe ich ein feierliches Gelübde gethan (כרתי ברית לבחירי), meinem Knechte David habe ich geschworen: Für ewig will ich deinen Samen festgegründet sein lassen und deinen Thron bauen für Geschlecht und Geschlecht‘. Mit besonderem Nachdrucke wird im ganzen weiteren Psalme die Festigkeit dieser Verheissung betont: die Bᵉrîth Gottes ist נאמנת v. 29, sodass er, selbst wenn die Nachkommen Davids sich von seinen Wegen abwenden, sie zwar strafen, aber ihnen seine Huld (חסד) nie gänzlich entziehen wird vv. 31 ff., vergl. 2 Sam. $7_{14f.}$; ‚nicht entweihen (חלל, vergl. Mal. 2_{10}; Ps. 55_{21}) will ich mein feierliches Gelübde (בריתי), und was über meine Lippen gegangen ist, will ich nicht abändern‘ v. 35. Die Klage des Psalmisten, die zwischenein ertönt, dass Gott seine Bᵉrîth verworfen habe (נאר) v. 40, ist nicht zu tragisch zu nehmen. Der Psalm knüpft inhaltlich an 2 Sam. 7, in der Anwendung von ברית an 2 Sam. 23 an, aber die Verheissung, die dort persönlich verstanden ist, wird hier auf die ganze Gemeinde bezogen. David und die Gemeinde sind im Psalme nicht zu trennen, die Schilderung der Davididen vv. 31 ff. 42 ff. hat zum Hintergrunde die inneren und äusseren Verhältnisse der Gemeinde. »Wie sonst Abraham, so wird in Ps. 89 und 132 David als Vertreter des ganzen Volkes betrachtet; ganz Israel gilt als Erbe des von ihm erworbenen Verdienstes und der ihm gegebenen Verheissungen«.[1]) Beide Psalmen vertreten in typischer Weise die Davidbundreihe.

Die Wertschätzung, deren sich die Davidbᵉrîth zu erfreuen hatte, ist auch die Veranlassung zu einigen Änderungen geworden, die der Chronist an dem ihm vorliegenden Texte des Königsbuches vorgenommen hat und die sämtlich auf Eintragung der Davidbᵉrîth hinauslaufen. 2 Kg. 8_{19} berichtet im Anschlusse an die Notiz, dass Joram nicht in Gottes Wegen wandelte, ‚aber Jahwe wollte Juda nicht vernichten למען דוד עבדו כאשר אמר לו לתת לו ניר ולבניו כל הימים‘;

---

1) Wellh., Israelitische und jüdische Geschichte, 2. Ausg., S. 203 Anm 2.

dafür bietet 2 Chr. 21_7 ‚aber Jahwe wollte das Haus David nicht vernichten למען הברית אשר כרת לדויד וכאשר אמר לו לתת לו ניר'. 1 Kg. 15_4 (= R^d) wird angegeben, dass Gott nicht Abiams wegen, sondern למען דוד Jerusalem eine Leuchte gegeben habe, indem er ihm einen Sohn als Nachfolger erweckte; 2 Chr. 13_5 lässt den Abia sagen, dass Jahwe das Königtum über Israel dem David gegeben habe, ‚ihm und seinen Söhnen als eine Salzb^erîth'[1]). 1 Kg. 9_5 verheisst Gott Salomo, dass er den Thron seines Königtums über Israel in Ewigkeit aufrecht erhalten wolle כאשר דברתי אל דוד אביך לאמר לא יכרת לך איש מעל כסא ישראל; 2 Chr. 7_{18} hat dafür den Wortlaut כאשר כרתי לדויד אביך לאמר לא יכרת לך איש מושל בישראל, wobei, abgesehen von der unbedeutenderen Abänderung des מעל כסא ישראל in מושל בישראל nach Mi. 5_1, das schlichte דבר durch feierliches כרת ל ersetzt ist. In der zum Teil unwillkürlichen Steigerung des Ausdruckes gegenüber dem Königsbuche spricht sich am besten der hohe Wert aus, den der Chronist und mit ihm seine Zeitgenossen dem Davidbunde beigemessen haben.

Wie die Königsb^erîth der Davididen, so hat auch die Priesterb^erîth im nachexilischen Judentume an Bedeutung gewonnen, indem man bei ihr den Gedanken an eine bloss persönliche Zuwendung an Levi und seine Nachkommen zurücktreten liess und sie als im letzten Grunde um des Volkes, der Gemeinde willen gegeben betrachtete. So ist auch sie schliesslich zu einer heilsgeschichtlichen Grösse geworden, wenngleich nur von untergeordneter Stellung. Aber während das Königtum in dieser Periode nur Objekt der Hoffnung war, bildete das Priestertum in seiner damaligen Verfassung den Gegenstand vielfacher Vorwürfe und Klagen und war weiter denn je davon entfernt, dem gottgewollten Ideale zu entsprechen. Aus der tiefen Entrüstung über das Gebahren seiner derzeitigen Vertreter (Mal. $2_{4\,ff.}$; Neh. 13_{29}) spricht jedoch die hohe Achtung, die dem Amte selbst entgegengebracht wurde.

Mal. 2_{1-9} handelt von der B^erîth Gottes mit Levi, vergl. Dt. $33_{8\,ff.}$; Jer. $33_{21\,f.}$ Die Bundeszusage umfasst ausser der

1) Zu letzterem Ausdrucke s. oben, S. 206f.

Übertragung des Priesteramtes die Verleihung von Glück und Leben und einem gottesfürchtigen Herzen[1]) v. 5; das sind die Segnungen, von denen Gott in v. 2 spricht[2]). Wegen ihrer Unwürdigkeit hat aber Gott die Leviten zur Zeit erniedrigt und vor dem Volke verächtlich gemacht v. 9. Weil jedoch dieser Zustand weder mit Gottes Willen noch mit ihrer Standeswürde in Einklang steht und darum nicht länger fortdauern kann, erlässt Gott ein Ultimatum, des Inhaltes, dass, falls sie sich nicht ändern, sein Fluch sie unerbittlich treffen wird vv. 1—3[3]), und zwar erlässt er es, wie er sagt: להיות בריתי את לוי v. 4, d. h. damit seine B^erîth mit Levi bestehen bleibe, bez. wieder in Wirksamkeit trete; denn ברית ist an dieser Stelle die in der Bundschliessung mit Levi zutage tretende Heilsabsicht Gottes mit ihm und seinen Nachkommen. Trotzdem also die Priester die Levib^erîth verderbt (שחת), d. h. in ihren heilsamen Wirkungen aufgehoben haben, besteht sie noch fort und soll es auch weiter in alle Zukunft. Dass eine Änderung des gegenwärtigen Zustandes für die Gemeinde nicht bedeutungslos ist, lässt die Äusserung, dass die Priester durch ihr Thun viele zum Straucheln gebracht haben v. 8, erschliessen; sie deutet an, dass jene durch entgegengesetztes Handeln vielen zum Heile verhelfen können. Das letztere aber entspricht Gottes Heilswillen. So hat auch diese B^erîth, wenigstens indirekt, Bezug auf die Gemeinde bekommen.

Ist bei Maleachi nur von einer B^erîth mit Levi die Rede, so Neh. 13 29 von einer ברית הכהנה והלוים; Priester- und Levitentum scheinen also nicht mehr zusammenzufallen. Nehemia ruft hier über den Enkel des Hohenpriesters Eljaschib und seine ganze Sippe die Strafe des Himmels herab: ‚Gedenke ihnen,

---

1) Sic! מורא ist nicht »Ehrfurcht und Achtung von Seiten des Volkes« (Valeton in ZatW XIII, S. 261), sondern wie 1 6 ‚Furcht, Respekt vor Gott'.

2) Falsch versteht Köhler, Die Weissagungen Maleachi's, S. 74 die ברכות von den Segenswünschungen, die die Priester aussprechen, sodass also das Volk für die Sünden der Priester gestraft würde!

3) מצוה ist hier nicht eigentlich ‚Gebot', sondern ‚eine unumstössliche göttliche Satzung'; vergl. oben, S. 223.

mein Gott, dass sie das Priestertum und die B^erîth des Priestertums und der Leviten befleckt haben!“ Die Befleckung des Priestertums und die der B^erîth desselben und der Leviten scheinen auf verschiedene Handlungen zu gehen. Ist der von Nehemia vertriebene Priester derselbe, der den samaritanischen Tempel auf dem Garizim begründet und die dortige Priesterschaft organisiert hat [1]), so könnte man den zweiten Ausdruck sehr passend auf diese That beziehen; der erste würde dann auf seine Vermählung mit einer Heidin zu deuten sein, an der die orthodoxe Partei schweren Anstoss genommen hatte. Mit Nu. 25_{18} hat diese Stelle nichts weiter gemein als den Ausdruck ברית כהנה.

II. Grösser ist die Zahl derjenigen Stellen, an denen ברית, ohne Hinweis auf einen bestimmten geschichtlichen Bund, im allgemeinen auf das zwischen Gott und Israel bestehende Verhältnis und die sich daraus für beide Teile ergebenden Pflichten und Rechte Bezug nimmt. ב׳ giebt dabei bald das Motiv an, das für das Verhalten Gottes gegen sein Volk bestimmend ist, bald ist es zusammenfassende Bezeichnung der von Gott festgesetzten, für die Gemeinde verbindlichen Satzungen. Da der letztere Gebrauch stark überwiegt (13 gegen 3 Stellen), so darf man annehmen, dass zu der in Frage kommenden Zeit die Überzeugung, dass man Gotte sein Wohlwollen und seine Zuneigung durch gewissenhafte Einhaltung der Bundespflichten abringen könne, wieder vorherrschend geworden war.

Die erste Gruppe bilden: Ps. 106_{45}; $111_{5.9}$. Ps. 106 gehört zu den Psalmen, die Gottes Walten in der Geschichte Israels zum Gegenstande haben. Der Psalmist legt dar, wie oftmals Gott den Vätern ihre Sünden vergeben hat; wohl hat er sie auch gestraft und ihren Feinden überantwortet, aber wenn er ihre Not sah und ihre Klage hörte: ויזכר להם בריתו, da gedachte er ihnen [2]) seines Bundes und erbarmte sich ihrer nach seiner grossen Gnade (חסד) vv. 44f. Es ist ganz ver-

1) Vergl. Josephus, Ant. 11, 8, 2 und dazu z. B. König, Einleitung in das A. Test., S. 95.

2) Zu diesem Dative vergl. Lev. 26_{45} (S. 205), auch Neh. 13_{29}.

fehlt, bei ב׳ hier an einen bestimmten Bundesakt denken zu wollen. זכר ב׳ als Angabe des Grundes, weshalb sich Gott seines Volkes annimmt, ist namentlich im Priesterkodex beliebt: Ex. 2 24; 6 5; Lev. 26 45, vergl. Gen. 9 15; ähnlich steht Ps. 98 3 זכר חסדו ואמונתו לבית ישראל. Auch Ps. 111 5 heisst es von Gott יזכר לעולם בריתו, nur wird dies hier neben seiner Barmherzigkeit und Gnade als stehende Eigenschaft von ihm angeführt und daraus abgeleitet, dass er denen, die ihn fürchten, Speise giebt. »Die Berîth ist dann der Grund, auf dem die Fürsorge Gottes für die seinigen beruht«[1]. V. 9 fährt dann fort ‚Erlösung hat er seinem Volke geschickt, צוה לעולם בריתו, heilig und furchtbar ist sein Name‘ — Heiligkeit und Bundesbegriff hier in unmittelbarer Aufeinanderfolge. Nach der allgemein gehaltenen Umgebung ist nicht an die Erlösung aus Ägypten zu denken[2], sondern פדות allgemein zu verstehen[3]. צוה ב׳ hier, vergl. v. 5, hätte abhalten sollen, unter ב׳ Ps. 105 8 ein Gesetz zu suchen. Auch die פקודים v. 7 sind nicht Gebote (anders Ps. 103 18), sondern unwandelbare göttliche Satzungen, und zwar mit dem Nebensinne von Verheissungen, — die aber Gott nicht als Weltregierer[4], sondern als Bundesgott Israels aufgerichtet hat. An den besprochenen Stellen liegt in der Existenz der göttlichen Berîth für die Gemeinde die Bürgschaft dafür, dass Gott sie nicht verwerfen kann.

Anderer Art sind die folgenden Stellen: Jes. 24 5; Hos. 8 1; Sach. 9 11; Ps. 25 10.14; 44 18; 50 5.16; 78 10.37; 103 18; 132 12; Dan. 9 27.

Ps. 78 10 wird die Gottlosigkeit der Väter in den Satz zusammengefasst: ‚sie haben die Berîth Gottes nicht beobachtet (שמר) und sich geweigert, in seiner Thora zu wandeln‘, und v. 37 ihr erneuter Abfall damit begründet, dass ihr Herz nicht fest in Gott war und sie nicht treu waren (נאמנו) in

---

1) Valeton in ZatW XIII, S. 269.

2) So de Wette, Commentar über die Psalmen, 5. Aufl. hsg. von Baur, S. 540.

3) So richtig Hupfeld, Die Psalmen, 3. Aufl. hsg. von Nowack, B. II, S. 502; Baethgen, Ps., S. 347.

4) Baethgen, a. a. O., S. 346.

seiner B^erîth. ב׳ ist hier deutlich Zusammenfassung der an Gott zu leistenden Pflichten, deren treue Erfüllung durch שמר ausgedrückt wird; wenn die Israeliten ihnen nicht nachkommen, so bricht Gottes Zorn über sie herein und wütet furchtbar unter ihnen vv. 21. 31. 38. Es ist auffällig, dass in dieser Zeit so selten bei Bundesübertretungen vom Zorne Gottes die Rede ist, — wie anders z. B. bei Jeremia! Man versenkte sich lieber in den Gedanken, dass Gottes Gnade kraft des Bundes den Sieg über seinen Zorn davonträgt.

Thora und B^erîth stehen hier in Parallele. Dieselbe Zusammenstellung begegnete bereits Hos. 8_1 [1]), sie findet sich auch in der spät nachexilischen Jesaia-Apokalypse, Jes. 24_5: עברו תורת חלפו חק הפרו ברית עולם. Als Subjekt fasst man zumeist die Erdbewohner, indem man הארץ v. 5 mit LXX auf die Oikumene deutet [2]). Die Thoroth wären dann entweder die noachischen Gebote, die für den ganzen Erdkreis Geltung hatten, aber von den Heiden missachtet wurden, oder die ungeschriebenen Gesetze, die Gott für die Menschheit festgesetzt hat und ohne deren Wahrung sie nicht bestehen kann, also das Natur- und Völkerrecht. Allein die Ausdrucksweise ist so spezifisch jüdisch, dass trotz des תבל bei הארץ nur an Palästina, bez. Juda gedacht werden kann [3]), denn nur von Juden konnte man sagen ‚sie haben Thoroth übertreten, Satzung überschritten, die ewige B^erîth gebrochen‘. Die Thoroth sind keine bloss in das Herz geschriebenen Gesetze, sondern ganz bestimmte (Cheyne), sc. die Summe der Forderungen, die Gott kraft des Bundesverhältnisses an Israel stellt. Weil es diese nicht eingehalten hat, darum frisst die Ala das Land, dass es wüste und öde wird v. 6; vergl. Jer. 23_{10} (S. 148).

Ein anderes Synonymum von ברית ist עדות (plur.). Ps. 132_{12} verheisst Gott den Söhnen Davids, dass sie, wenn sie seine B^erîth und seine Satzungen beobachten (שמר בריתי ועדתי), in Ewigkeit auf dem Throne sitzen werden. ב׳ kann sich un-

1) S. darüber oben, S. 106. 114f.

2) So Dillm., Jes.[5], S. 223f.; Hilgenfeld in ZfwTh IX, S. 438; Duhm, Jes., S. 150, u. a.

3) So Smend in ZatW IV, S. 163ff.; Kuen., Einl. II, S. 92.

möglich auf die Davidb^{e}rîth beziehen, da diese nur Verheissungen und keine besonderen, für die Davididen gültigen Vorschriften in sich schliesst. Es wird von ihnen nur gefordert, was von den übrigen Israeliten auch verlangt wird, treue Erfüllung des göttlichen Gesetzes. Die Davidsöhne sind hier im weiteren Sinne die Glieder der Bundesgemeinde. Gehorsam gegen das Gesetz wird als das Erfordernis hingestellt, das erfüllt sein muss, ehe die Herrlichkeit des messianischen Reiches anbrechen kann.

Auch Ps. 25$_{10}$ stehen ב׳ und עדות in Parallele[1]: ‚alle Wege Jahwes sind Gnade und Treue לנצרי בריתו ועדותיו‘. Anstelle von שמר ist hier נצר getreten, vergl. Dt. 33$_{9}$. Gnade (חסד) und Treue werden, worauf schon Valeton[2]) mit Recht aufmerksam gemacht hat, im Gegensatze zu anderen Stellen eingeschränkt auf diejenigen, die Gottes Gebote treulich einhalten; desgl. Ps. 103$_{18}$. In v. 14 ‚die Freundschaft Jahwes haben die, die ihn fürchten ובריתו להודיעם‘ scheint mir die einfachste Fassung[3]) ‚und seinen Bund thut er ihnen kund‘, nur möchte ich ב׳ nicht, wie Baethgen, auf den gesamten Bundesinhalt, Verpflichtungen und Verheissungen beziehen, sondern wie in v. 10 nur auf die ersteren. Es wird als besonderer Vorzug der Gottesfürchtigen gepriesen, dass Gott sie in dem Wege, den sie wählen sollen, unterweist v. 12.

Als drittes Synonymum von ברית erscheint פקודים, Verordnungen[4]) Ps. 103$_{18}$. Die in v. 17 als Gottesfürchtige Bezeichneten werden im folgenden Verse näher beschrieben als שמרי בריתו und זכרי פקודיו לעשותם, d. h. als solche, welche die Bundesgesetze halten; sie sind es, denen die göttliche Chesed in vollem Masse zuteil werden wird. פקודים steht hier in anderer Verwendung als Ps. 111$_{7}$.

---

1) Vergl. auch Ps. 78$_{5.\ 10}$, wo aber der Singular עֵדוּת steht.

2) Valeton in ZatW XIII, S. 274.

3) Die verschiedenen Deutungen dieser schwierigen Worte findet man bei Olshausen, Die Psalmen, S. 134 f. und Hupfeld, Ps.^{3} I, S. 409 zusammengestellt.

4) Über ברית als Synonymum von חקים (= göttliche Forderungen) s. Ps. 50$_{16}$.

Ps. 44 18 rühmt sich die Gemeinde vor Gott: ‚Wir haben dich nicht vergessen ולא שִׁקַּרְנוּ בבריתך, d. h. und sind nicht abgefallen von deinem Gesetz‘. Sie beruft sich also auf ihre Bundestreue, womit namentlich die Erfüllung ihrer kultischen Pflichten gemeint ist, da sie nicht begreifen kann, dass Gott sie trotzdem verlassen haben sollte. Es liegt ein Vorwurf und zugleich eine Mahnung für Gott darin. Zu שקר בְּ, das hier für die altprophetischen Wendungen wie פשע, מרה u. a. eingetreten ist, vergl. Ps. 89 34, wo Gott sagt: לא אשקר באמונתי.

Auch die folgenden, zum Teil viel umstrittenen und anders ausgelegten Stellen setze ich hierher; so Ps. 50 5. 16. V. 5 ruft Jahwe Himmel und Erde zu: ‚Versammelt mir meine Frommen, כרתי בריתי עלי זבח‘. In den Kommentaren wird ברית ausnahmslos auf eine der geschichtlichen Bundschliessungen, den Sinaibund[1]) oder den Abrahambund, den Baethgen neben jenem zur Wahl stellt, bezogen[2]), und in חסידי eine Bezeichnung von Gesamtisrael gesehen[3]), danach also übersetzt ‚die meinen Bund (sc. damals in der Urväterzeit!) unter Opfern abgeschlossen haben‘; zu עלי זבח verweist man auf das ‚Bundesopfer‘ Ex. 24 3 ff., bez. Gen. 15[4]). Diese Fassung ist unmöglich. Nicht bloss, dass das Partizip כרתי ב׳ — gerade wegen Ges.-Kautzsch, Gramm.[25], § 116, 2, worauf man sich beruft — hier nur präsentische Bedeutung haben kann, sowie dass, wenn ein bestimmter Bund aus der Vergangenheit Israels gemeint wäre, eine diesen spezialisierende Näherbestimmung nicht fehlen dürfte, — ausschlaggebend spricht dagegen, dass man niemals, am wenigsten in der Zeit, der unser Psalm angehört, von einem jener Bünde gewagt hätte zu sagen ‚wir haben ihn mit Gott geschlossen‘ statt ‚Gott hat ihn mit uns geschlossen‘. Der bisher nicht beachtete, aber augenscheinlich

---

1) So Hupfeld, Ps.[3] I, S. 675; Hitzig, Die Psalmen, B. I, S. 280; de Wette, Ps.[5], S. 294.

2) Anders Beer, Individual- und Gemeindepsalmen, S. XLIX f., der an die Bundschliessung Neh. 8 ff. denkt.

3) Eine Ausnahme macht nur Olshausen, Ps., S. 222, der sich aber über v. b nicht auslässt.

4) S. auch Giesebrecht, Jer., S. 192; richtig dagegen Valeton in ZatW XIII, S. 277.

beabsichtigte Gegensatz zwischen dem כרתי בריתי עלי זבח (כרת) v. 5 und dem בריתי עלי פיך (נשא) v. 16 weist auf den richtigen Weg. Israel wird bei dem Endgerichte, dessen Anbruch in der Einleitung geschildert wird, das aber im weiteren Verfolge in eine Belehrung der Frommen und eine Verwarnung der Gottlosen ausläuft, in zwei Teile geteilt, die Schafe und Böcke, die חסידים und רשעים. Unter den ersteren sind nach der Schilderung von vv. 8 ff. diejenigen verstanden, die sich Jahwe gegenüber innerlich verpflichtet wissen und ihrer Verpflichtung am besten nachzukommen glauben, wenn sie ihm reichlich Opfer und Gelübde darbringen. כ׳ ב׳ ע׳ ז׳ sind also die, ‚welche ihrer Bundespflicht mir gegenüber nachkommen über (d. h. durch Darbringung von) Opfern'. Sie bedürfen nur einer väterlichen Belehrung über das Verkehrte ihres Thuns. Anders die, die zwar immer von Bundespflichten gegen Gott (בריתי) und seinen Geboten (חקי) reden, aber gar nicht daran denken, mit deren Erfüllung Ernst zu machen; ihnen wird Vertilgung angedroht. Diese Erklärung bietet zugleich den Vorzug, dass man unter dem Ausdrucke בריתי an den beiden Stellen des Psalms nicht Verschiedenes zu verstehen braucht. Noch eine andere Deutung ist möglich, die aber nicht wesentlich von der vorerwähnten abweicht. כרת ב׳ heisst in jener späten Zeit ‚ein feierliches Gelübde ablegen'[1]); da nun das Fazit der Rechtsbelehrung lautet: ‚Opfere Gott Dank und so bezahle dem Höchsten deine Gelübde' v. 14, so könnte man daran denken, dass v. 5b hiesse ‚die, welche feierliche Gelübde ablegen unter Opfern'. Dann würde man freilich für בריתי: ברית zu lesen haben[2]).

Auch Sach. 9 11 gehört wohl hierher, wenngleich das בדם בריתך von den meisten auf Ex. 24 3 ff., den unter Blutvergiessung vollzogenen Bundesschluss am Sinai bezogen wird[3]). Bereits

---

1) S. oben, S. 36 ff., bes. 39; vergl. auch 2 Chr. 7 18.

2) LXX: διαθήκην αὐτοῦ. Für die sekundäre Anfügung eines Suffixes an ברית s. oben, S. 198 Anm.

3) So von Neueren Stade in ZatW I, S. 55; Smend, Relg., S. 297; Valeton in ZatW XIII, S. 264, u. a.

Duhm[1]) hat auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die dieser Fassung entgegenstehen; man sollte vor allem בריתי und nicht בריתך erwarten. Er bezieht darum das Suffix auf דם und versteht die Stelle von den Opfern, »die Israel kraft des Bundes und zur Aufrechterhaltung desselben alltäglich darbringt«[2]). Das scheint mir bei weitem die bessere Fassung. דם ב׳ ist das seitens der Gemeinde bei Erfüllung ihrer Bundespflichten vergossene Blut, wobei vor allem an das täglich dargebrachte, blutige Thamidopfer zu denken ist. Weil die Gemeinde ihren kultischen Pflichten so treu nachgekommen ist, darum will Gott sich der noch in der Verbannung schmachtenden Glieder derselben erbarmen und sie nach Zion zurückführen.

Schliesslich sei hier noch Dan. 9_{27} angeführt. Der fremde Fürst, dessen Kriegsvolk Jerusalem überschwemmt, wird eine Woche lang הגביר ברית לָרַבִּים und eine halbe Woche Schlacht- und Speisopfer abschaffen; letzteres enthält offenbar eine Steigerung gegenüber der v. a geschilderten Thätigkeit jenes Tyrannen. Recht wenig glücklich ist der Ausweg, den Valeton[3]) in Nachfolge von Kranichfeld[4]) eingeschlagen hat, den Ausdruck Berîth nicht religiös zu fassen, vielmehr הגביר ב׳ nur als einen »stärkeren Ausdruck« für כרת ב׳ zu nehmen und von einem Bunde zu verstehen, den der gottfeindliche Fürst der Masse des Volkes mit Gewalt aufnötigen wird. »Es ist der unbedingte Gehorsam gemeint, zu dem er sie bei seinen gottlosen Anschlägen verpflichtet«. Aber ברית wird im Buche Daniel immer in religiösem Sinne gebraucht, und dass es auch hier nicht anders steht, beweist v. bα; zudem: wie sollte הגביר ב׳ zu der Bedeutung ‚jemandem einen Bund aufnötigen' kommen? הגביר kann nur bedeuten ‚stark, schwer machen'. Antiochus Epiphanes, denn dieser ist unter dem fremden Fürsten zu verstehen, wird also bewirken, dass die Berîth für viele schwer

1) Duhm, Theol. d. Proph., S. 143.

2) Ähnlich auch Guthe, foed. Jer., S. 11: religionem Israeliticam denotat.

3) Valeton in ZatW XIII, S. 267.

4) Kranichfeld, Das Buch Daniel, S. 333f.

ist[1]). Was ist dann aber ברית? Nichts anderes als die Erfüllung der von Gott geforderten Bundespflichten, speziell der den Kultus betreffenden. Vorausgesetzt also, dass der Text richtig ist, und die unbedingte Notwendigkeit einer Textänderung liegt hier nicht vor[2]), besagt die Stelle, dass Antiochus eine Woche, d. h. 7 Jahre lang den vielen (sc. Juden in Jerusalem und Palästina) die Ausübung ihrer kultischen Pflichten erschweren, ja in der letzten Hälfte dieser Periode sogar den Kultus (Schlacht- und Speisopfer) überhaupt aufhören lassen wird.

In den letztbesprochenen Fällen nähert sich ברית stark der Bedeutung von ‚Kultus, Religion'.

III. Diese dritte Gruppe von Stellen: Mal. 3_{1}; Ps. 74_{20}; Dan. $11_{22.\ 28.\ 30}$ 2)). $_{32}$ weist die vorgeschrittenste Entwicklungsstufe des alttestamentlichen Bundesbegriffes auf. Beᵉrîth ist zur Bezeichnung der jüdischen Religion, und konkret der jüdischen Gemeinde geworden, die das Objekt der göttlichen Heilsabsicht auf Erden ist.

Dan. 11_{28} wird von Antiochus Epiphanes ausgesagt ‚sein Herz ist gerichtet wider ברית קדש', desgl. v. 30 ‚er zürnt gegen ברית קדש und führt es auch aus'. Hier wie im ganzen Buche Daniel steht ב׳ indeterminiert, es ist also Bezeichnung einer in sich selbst bestimmten Grösse. Nach Valeton[3]), Behrmann[4]) u. a. ist ב׳ hier terminus technicus für die israelitische

---

1) Ähnlich Hitzig, Das Buch Daniel, S. 165, nur dass er mit v. Lengerke u. a. als Subjekt שבוע nimmt, und Cornill in Theol. Studien und Skizzen aus Ostpreussen II, S. 6.

2) An Versuchen, durch Konjektur nachzuhelfen, hat es nicht gefehlt, aber weder das העביר von Graetz noch das הוסר von Bevan noch das העויב von Behrmann kann als Verbesserung angesehen werden; diese Vorschläge sind allesamt aus der Ratlosigkeit gegenüber dem ברית geflossen. Höchstens würde ich vorschlagen, für הגביר : הכביר zu lesen, was aber den Sinn nicht ändert.

3) Valeton in ZatW XIII, S. 278.

4) Behrmann, Das Buch Daniel, S. 77.

Religion, nach Cheyne[1]), Buhl[2]) für die Verfassung des jüdischen Volkes; indes der Grimm des Antiochus galt nicht sowohl der jüdischen Religion oder gar der Verfassung des israelitischen Gemeinwesens, als vielmehr den Juden selbst, die den von ihm eingesetzten Hohenpriester Menelaos vertrieben und sich auch sonst als störrisch erwiesen hatten. Die Schändung des Tempels und der jüdischen Religion, die Antiochus anordnete, hatte lediglich den Zweck, die Juden an ihrer verwundbarsten Stelle zu treffen. Mir scheint darum besser, in ברית קדש eine Bezeichnung der jüdischen Gemeinde zu sehen, und zwar desjenigen Teiles derselben, der an dem Glauben und den Sitten der Väter treu festhielt und darum von den Verfolgungen am schwersten getroffen wurde. Mit demselben Rechte, mit dem sich die neutestamentliche Gemeinde als ‚Gemeinde der Heiligen' bezeichnete, legten sich die strenggläubigen Juden der Makkabäerzeit den Ehrennamen ברית קדש bei. Auch an den folgenden Danielstellen fasse ich ב׳ in dieser Weise. V. 30 werden genannt עזבי ברית קדש, denen Antiochus besondere Beachtung schenkt, vergl. 1 Makk. 1_{16}. Ihr Treiben wird 1 Makk. $1_{11 ff.}$ und 2 Makk. $4_{11 ff.}$ geschildert; es waren danach philhellenisch gerichtete Juden, die heidnische Sitten annahmen, die Gymnasien und Theater besuchten, die Beschneidung nicht mehr einhielten, kurz sich von der Gemeinschaft der orthodoxen Juden (= ברית קדש) völlig separierten. Sie werden v. 32 auch als מרשיעי ברית bezeichnet. Man übersetzt dies gewöhnlich mit ‚die am Bunde freveln' [3]); eine andere Deutung ist ‚die den Bund verdammen' [4]). Was versteht man aber dabei unter Bund? Sollte הרשיע nicht vielmehr Denomination von רָשָׁע sein, und מרשיעי ב׳ diejenigen meinen, die sich schon bisher als רשעים in der Gemeinde (= ברית) gezeigt hatten[5]), die

1) Cheyne, Js.[8] I, S. 267.

2) Buhl in Ges., HW[12], S. 123.

3) So Behrmann, Dan., S. 78 (»nur ein stärkerer Ausdruck für עזבי ברית v. 30«), u. a.

4) Vergl. Siegfried-Stade, HW, S. 740.

5) Man vergleiche die Aussagen über die רשעים in den Psalmen!

ihr nun aber durch Antiochus vollständig entfremdet werden, indem sie sich auf seine Anregung hin dem Heidentume in die Arme werfen?

Mit Ps. 74,20 ist Valeton[1]) schnell fertig: »Die Frage, an welche Berith der Dichter gedacht hat, lässt sich nicht beantworten.« Diese Frage ist hier aber, meine ich, überhaupt nicht zu stellen, weil der Psalmist offenbar gar nicht an einen geschichtlichen Bund gedacht hat. Die richtige Deutung dieser Stelle hat bereits Hitzig[2]) geboten. Er hat mit Recht darauf hingewiesen, dass nicht זכר, sondern הבִּיט לְ 'auf etwas schauen' dastehe, dass also mit ב׳ etwas Konkretes, sinnlich Wahrnehmbares gemeint sein müsse; er giebt es dementsprechend mit Bundesvolk wieder. Nachdem der Psalmist im Vorangehenden das Elend geschildert hat, das (im Jahre 168 v. Chr.) über die Gemeinde hereingebrochen ist, schliesst er daran die flehentliche Bitte: 'Gieb den Bestien nicht preis die Seele deiner Taube ..., schaue (gnädig) hernieder auf deine Gemeinde!'[3]). Vergl. dazu הבט נא עמך כלנו Jes. 64,8.

Der Hohepriester führte als das Oberhaupt der Gemeinde den Titel נגיד ברית Dan. 11,22 ('und die Arme der Flut werden hinweggeflutet vor ihm und zerbrochen werden, und auch der נגיד ב׳'). v. Lengerke[4]), Kranichfeld[5]), Valeton[6]) u. a. verstehen zwar unter נ׳ ב׳ die mit Antiochus verbündeten Fürsten, den Ptolemäus Philometor u. a., mit Berufung auf Stellen wie Gen. 14,13; Ob. 7, aber gerade diese sprechen dagegen; ein בריתו würde dann unbedingt erforderlich sein. Nach Analogie der übrigen Stellen im Danielbuche ist vielmehr auch

---

1) Valeton in ZatW XIII, S. 269.

2) Hitzig, Ps. II, S. 139f.

3) Nach LXX ist statt des masorethischen הבט לברית zu lesen הבט לבריתך, vergl. Baethgen, Ps., z. St. Wie Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, S. 42 Anm. 1 seine Übersetzung 'blicke auf (d. h. bekümmere dich um) deine Schöpfungen' rechtfertigen will, ist mir unerfindlich.

4) v. Lengerke, Das Buch Daniel, S. 539.

5) Kranichfeld, Dan., S. 377f.

6) Valeton, a. a. O., S. 267.

hier ב׳ religiös zu fassen und zwar als ‚Gemeinde‘. Der von der Flut fortgerissene Hohepriester ist Onias III., der Fürst der Gemeinde, der von Antiochus nach seiner Hauptstadt befohlen und dort bis an sein Lebensende in Gefangenschaft gehalten wurde. Vergl. noch נגיד בית אלהים 1 Chr. 9_{11}; 2 Chr. 31_{13} und משיח נגיד Dan. 9_{25} als Bezeichnungen des Hohenpriesters.

Die einzelnen Glieder der Bundesgemeinde wurden בני הברית, *υἱοὶ τῆς διαθήκης* genannt Psalt. Sal. 17_{17}; Act. 3_{25}.

Auch dem מלאך הברית, dem Engel des Bundes Mal. 3_1, weise ich hier seinen Platz an und hoffe, ihm damit endlich zu seinem Rechte verholfen zu haben. ‚Siehe, ich sende meinen Boten, der den Weg vor mir bereiten soll, und unversehens kommt zu seinem Tempel der Herr, nach dem ihr verlangt, und der מלאך הברית, den ihr herbeisehnt, siehe er kommt — spricht Jahwe Zebaoth‘. Dass der מלאכי v. aα und der מלאך הב׳ nicht identisch sind, hat schon Köhler[1]) festgestellt, denn jener soll vor dem Erscheinen Jahwes auftreten, dieser aber gleichzeitig mit demselben. Da sich nun das vv. 23f. von Elia Gesagte mit dem v. 1 über den מלאכי Berichteten deckt — beide kommen vor Jahwe, von ihm geschickt, um seine Ankunft vorzubereiten —, und nicht wohl anzunehmen ist, dass unser Prophet zwei verschiedene Vorläufer des Tages Jahwes, die mit der gleichen Aufgabe betraut waren, geweissagt habe, so sind Elia und der מלאכי v. 1 als eine Person zu betrachten. Was bleibt dann aber für den מלאך הב׳ übrig? Ist er mit האדון identisch, also Jahwe selbst, nur »in verschämter Ausdrucksweise oder in verhüllter Gestalt«[2]), oder ist er ein von Gott getrenntes Wesen? Führt er seinen Namen, weil er den neuen Bund vermittelt[3]), oder weil sein Erscheinen vermöge des bestehenden Bundes zu erwarten und von Israel

1) Köhler, Mal., S. 123.

2) So Wellh., Skizz. V, S. 200; s. auch Köhler, a. a. O., S. 124ff.; Kuen., Einl. II, S. 410f.; Valeton in ZatW XIII, S. 262f., u. a. Die geschmacklose Konjektur Hitzigs, מלאך הבֹּרית ‚Engel des Laugensalzes‘ zu lesen, ist schon von Köhler mit Recht zurückgewiesen.

3) Dagegen wendet sich Dillm., Jes.[5], S. 388.

von rechtswegen zu beanspruchen ist,[1]) oder weil sein Kommen die Verwirklichung des Bundesverhältnisses bedeutet?[2]) Oder endlich, weil er den in seiner Gemeinde (= ברית) wohnenden Jahwe im Unterschiede von dem im Himmel thronenden repräsentiert?[3]) Keine von allen diesen Deutungen kann befriedigen, da man bei keiner zu einer klaren, fassbaren Vorstellung gelangt. Man lese z. B. nur die diesbezüglichen Darlegungen bei Köhler oder Valeton. Was soll namentlich die Identifizierung von Bundesengel und Jahwe, da doch beide zusammen erscheinen? Will man etwa Gott gleichzeitig in zweifacher Hypostase auftreten lassen? Nach dem einfachen Wortlaute können beide nur als verschiedene Wesen gefasst werden, und zwar ist der מלאך הב׳ der Engel der Gemeinde, d. h. ihr Schutzengel bei Gott, der mit diesem herniedersteigt am Ende der Tage, wenn Jahwe inmitten seiner Gemeinde auf seinem heiligen Berge Wohnung nimmt. Die Vorstellung von Schutzengeln der einzelnen Völker tritt zwar erst im Buche Daniel vollentwickelt entgegen, wo ein Schutzengel des Perserreiches (שר מלכות פרס) Dan. $10_{18.20}$ und der Griechen (שר יון) ibd. v. 28 neben dem der jüdischen Gemeinde genannt wird[4]), — aber musste nicht erst die Idee eines Vertreters der eigenen Interessen vorhanden sein, ehe man anderen Nationen einen solchen beilegte? Die erste Spur einer solchen ist m. E. in dem מלאך יהוה Sach. 1 und 3 zu sehen. Dieser ist nicht mehr, wie in der älteren Litteratur, eine besondere Offenbarungsform Jahwes, sondern ein von ihm getrenntes und ihm untergeordnetes Wesen. In Kap. $1_{12f.}$ gemahnt er Jahwe daran, dass er schon zu lange über Jerusalem und Juda zürne und dass die 70 Zornjahre jetzt abgelaufen seien; er wird dadurch die Veranlassung, dass Gott sich Jerusalem wieder erbarmend zuwendet v. 16. Und in Kap. 3 ist er es, der das geistliche Oberhaupt der Gemeinde gegen die Anklagen Satans in Schutz nimmt und ihm seine Amtskleidung anlegt, also ihn in seine

---

1) Köhler, Mal., S. 126.
2) Cheyne, Is.[3] I, S. 266.
3) Smend, Relg., S. 44.
4) Angedeutet ist sie sonst noch Jes. 24_{21}; Dt. 32_8 in LXX; Sir. 17_{14}.

Stellung einsetzt, zum Vorzeichen dafür, dass Jahwe seinen Knecht ‚Spross' bringen werde v. 8. Man vergleiche hierzu die Rolle, die dem ‚Engel Jahwes' in Ps. 34_{8}; 35_{5} zugeschrieben wird: nach der ersten Stelle behütet er die, die Jahwe fürchten, nach der zweiten zerstreut er die Feinde der Gemeinde in alle Winde. Der Malʿak Jahwe ist hier also zu einem Engel geworden, der speziell über das Wohl der Gemeinde wacht. Maleachi hat ihn deshalb mit dem zutreffenden Namen ‚Engel der Gemeinde' bezeichnet. In der Apokalyptik, wo die Angelologie sich immer mehr entfaltet hat, wurden den einzelnen Engelgestalten besondere Namen beigelegt. Da erscheint Michael als der himmlische Vertreter Israels Dan. $10_{13.21}$; 12_{1} (השר הגדול העמד על בני עמך)[1], ebenso wie in der späteren jüdischen Litteratur Kasdiel als der Fürst der Chaldäer[2]) u. a. mehr. Aber in der Danielapokalypse steht dem Michael noch ein anderes Wesen zur Seite, das dieselben Ziele verfolgt wie er, jener namenlose, in Linnen gekleidete feuerblitzende Engel, der Dan. $10_{5\,ff.}$ geschildert wird. Er hat gegen den Schutzengel von Persien gekämpft, bis ihn Michael ablöste, und kommt jetzt zu Daniel, um ihm die zukünftigen Schicksale seines Volkes zu enthüllen. Danach will er den Kampf wieder aufnehmen, auch gegen den Fürsten von Griechenland, allein von Michael unterstützt v. 21; $12_{6\,ff.}$ sagt er die nach Ablauf von $3^{1}/_{2}$ Zeiten erfolgende Vernichtung des Zertrümmerers, d. i. des Antiochus Epiphanes, voraus. Er scheint danach die Hauptperson in dem Kampfe Israels gegen die Weltmächte zu sein und über dem שר von Israel zu stehen. Vielleicht darf man ihn mit dem מלאך הברית bei Maleachi identifizieren, sodass der Schutzengel Michael nur eine sekundäre Weiterbildung davon darstellt. Das Judentum der späteren Zeit hat sich aber mit diesen zwei Schutzengeln nicht begnügt; es zählt deren vier: Gabriel, Michael, Uriel und Raphael[3]).

1) Vergl. auch die jüdisch-aramäischen Schalenbeschwörungen in Zeitschr. für Keilschriftforschung B. II, S. 116 Z. 13; 127.

2) Zeitschr. für Keilschr. II, S. 116, Z. 14 f.

3) Vergl. z. B. ZDMG XLVIII, S. 359.

IV. Zum Schlusse seien noch die Stellen besprochen, die von den Auslegern fast ausnahmslos auf den Bund der Ehe gedeutet worden sind: Mal. 2_{14} und Prov. 2_{17}, — von denen aber eine dritte nicht getrennt werden darf, Mal. 2_{10}. Die Gleichstellung von Ehe und Berith ist schon oben als mit dem Wesen beider in Widerspruch stehend zurückgewiesen worden[1]. Die Ehe bei den Hebräern beruht weder auf einer Berith zwischen dem Bräutigam und der Braut, noch auch auf einer solchen zwischen ihm und dem Vater der Braut, — und gar von einem vor Gott geschlossenen Ehebunde, der danach als gottesdienstliche Handlung angesehen worden wäre, ist schlechterdings nichts bekannt[2]. אשת בריתך ist also keinesfalls zu übersetzen mit ‚dein Eheweib'[3]. Man denke sich nur dasjenige Wort, das Ausdruck für die Religion, den Kultus, die Gemeinde ist, auf das bei den Hebräern in der Achtung keineswegs übermässig hoch stehende Institut der Ehe übertragen! Der Zusammenhang der Maleachistelle weist auf eine andere Fassung dieses Ausdruckes hin.

Mit Mal. 2_{10} beginnt ein neuer Abschnitt, der mit vv. 1—9 nichts zu thun hat. Es handelt sich hier um die ganze Gemeinde, nicht mehr bloss um die Leviten wie im Voranstehenden. In dem ersten Unterteile vv. 10—12 eifert der Prophet gegen die Ehen mit Heidinnen, wodurch die Juden die Berîth ihrer Väter entweihen (חלל בריח אבותינו) v. 10, in dem zweiten vv. 13—16 gegen die leichtfertige Scheidung von dem angetrauten Weibe, der חברתך ואשת בריתך v. 14. Beide Stücke in ihrem unmittelbaren Nebeneinander lassen darauf schliessen, dass es damals nicht selten vorkam, dass Juden das Weib ihrer Jugend, natürlich eine Jüdin, verstiessen, um sich mit einer Heidin zu verheiraten. Das wird ihnen als eine schwere Sünde angerechnet, und zwar nicht nur vom moralischen, sondern vor allem vom religiösen Standpunkte aus[4]; so wird

1) S. oben, S. 168.

2) So richtig Köhler, Mal., S. 102f.; Valeton in ZatW XIII, S. 262, die aber trotzdem 'ב auf die Ehe beziehen.

3) Wellh., Skizz. V, S. 53, vergl. 199.

4) Sie wird als מעל bezeichnet Ezr. 9_2; $10_{2.10}$.

als die Folge ihres Handelns angesehen, dass Gott die Opfer nicht mehr gnädig entgegennimmt. An der Spitze des ganzen Passus steht ein energischer Hinweis auf die Gemeinsamkeit des einen Vaters und einen Gottes v. 10. Er ist mit Nachdruck vorangestellt, weil eine Zersplitterung der Gemeinde drohte. Denn die Kinder aus diesen Mischehen wurden nicht mehr als ‚heiliger Same' im Sinne der nehemianischen Zeit angesehen und nicht zum Bestande der eigentlichen Gemeinde gerechnet, vergl. Ezr. 9_2. So bildete das Überhandnehmen solcher Ehen eine ernste Gefährdung der reinen Gemeinde, und darum sind Männer wie Ezra und Nehemia aufs rücksichtsloseste vorgegangen, um diesem Unwesen zu steuern. ‚Hat nicht der eine (Gott) uns den Atem geschaffen und erhalten, und was fordert er? Samen Gottes!'[1]) v. 15 — mit diesen Worten hat sich auch Maleachi prinzipiell auf ihre Seite gestellt und das Ziel der Reform vorgezeichnet. Der eine Vater, auf den er v. 10 hinweist, ist nicht Gott, sondern Abraham, mit dem in der Patriarchengeschichte die Aussonderung der Gemeinde der Verheissung beginnt. Unter der אשת בריתך — wobei das Suffix zu אשת gehört — glaube ich danach dasjenige Weib verstehen zu sollen, mit dem ‚heiliger Same' erzeugt wird, der wirklich zur Gemeinde (= ברית) zu rechnen ist, d. h. also die rassereine Jüdin, mit der der betreffende Jude seit seiner Jugend verheiratet war, die er aber um einer Heidin willen verstossen hat. Wegen der Prägnanz des hebräischen Ausdruckes lässt er sich im Deutschen sehr schwer wiedergeben. חלל ברית אבותינו bedeutet also nicht bloss, das Gesetz der Väter übertreten, denn es heisst חלל und nicht הפר ב׳, sondern den von den Vätern überkommenen Bestand der Gemeinde schädigen, profanieren durch die Ehe mit der ‚Tochter eines fremden Gottes' v. 11.

An der zweiten Stelle, Prov. 2_{17}, wird ein buhlerisches Weib dadurch näher charakterisiert, dass von ihr gesagt wird, sie verlasse den Genossen ihrer Jugend und vergesse ברית אלהיה. Da sie im vorangehenden Verse als Fremde bezeichnet

1) Zum Texte vergl. Wellh., Skizz. V, S. 199.

Anhang.

I. Die Etymologie von ברית.

Die Frage nach der Etymologie von ברית ist darum misslich, weil im Hebräischen der Stamm, von dem dieses Wort herzuleiten ist, verloren gegangen ist. Denn an den einzigen hebräischen Stamm, der in Betracht kommen könnte, $\sqrt{}$ברה = erwählen 1 Sam. 17_8, von dem in der Einleitung zum Midraš Ekha rabbathi ברית thatsächlich abgeleitet wird, indem die verschiedenen Bünde unter Hinweis auf Stellen wie 1 Sam. 2_{28}; Dt. 18_5; Ps. 78_{70}; 1 Kg. 11_{32} u. a. als göttliche Erwählungen hingestellt werden, ist aus begreiflichen Gründen nicht ernstlich zu denken, und diesem Stamme die Grundbedeutung ‚schneiden, hauen' unterzuschieben und von dieser ב׳ herzuleiten, wie Buhl[1]) will, geht schon wegen des Assyrischen nicht an, wo dieser Stamm ‚sehen, suchen' bedeutet, wovon sich ‚aussuchen, erwählen' ganz von selbst als Sekundärbedeutung ergiebt. Ebenso unmöglich aber ist, das hat die vorliegende Arbeit zur Genüge erwiesen, die Zurückführung von ב׳ auf einen Stamm $\sqrt{}$ברה = festsetzen, entscheiden mit der Primärbedeutung ‚schneiden'[2]); jenes assyrische barû, das

1) Buhl in Ges., HW[12] unter ברה II.

2) So v. Hofmann, Weiss. Erf. I, S. 138, u. a.; dagegen bereits Franz Delitzsch, Hebr., S. 302f.

Friedr. Delitzsch[1]) seinerzeit dafür angeführt hat, ist identisch mit dem eben erwähnten assyrischen Stamme. Bei so alten Worten, wie ב׳ eines ist, muss auf die Grundbedeutung des Stammes zurückgegangen werden. Darum haben Gesenius[2]), König[3]), Guthe[4]) u. a. eine Wurzel ברה = ברא, vergl. arab. برا ‚schneiden‘ zu Grunde gelegt, sodass also כרת ב׳ eigentlich bedeute ‚eine Schneidung schneiden‘, die Bezeichnung hergenommen von der Ceremonie des Bundesritus, wie sie oben geschildert ist. Neben diese am weitesten verbreitete Ansicht über die Etymologie von ב׳, der man eine Berechtigung nicht absprechen kann, ist seit dem Aufblühen der Assyriologie eine neue getreten, die ב׳ mit dem assyrischen Worte birîtu ‚Fessel‘ zusammenbringt und von einem Stamme √ברה = binden ableitet[5]). Zwar ist dieser Stamm bisher nur postuliert, aber die Bedeutung von birîtu ‚Fessel‘ ist unbedingt sicher, sodass es nur eine Frage der Zeit ist, wann barû ‚binden‘ in den Inschriften nachgewiesen sein wird. So wenig in foedus icere der Sinn von icere etwas für die Grundbedeutung von foedus erweist, so wenig ist dies der Fall bei כרת in der Phrase כרת ב׳. Ich bevorzuge darum diese letzte Erklärung, die der oben gefundenen Grundbedeutung von ברית am besten entspricht. ברית ist danach zunächst ‚Fessel‘, ein Nomen der Form fiʿlatu von √ברה = binden, dann übertragen ‚fesselnde Abmachung‘, und die Verbindung כרת ב׳ ist Ausdruck für den Vollzug desjenigen Ritus, durch den fesselnde Abmachungen zwischen zwei Personen eingegangen und unverbrüchlich gemacht wurden. Ein treffendes Analogon dazu bietet das griechische Wort für Eid ὅρκος, ὅρκιον (in ὅρκια τέμνειν), das auf die Wurzel ἕρκειν zurückzuführen ist und auch ursprüng-

1) Friedr. Delitzsch, Hebr. lang., S. 49; s. jetzt sein Assyrisches Handwörterbuch, S. 182.

2) Gesenius, Thes.², S. 237.

3) König, Hauptprobl., S. 85.

4) Guthe, foed. Jer., S. 8.

5) Vergl. z. B. Lotz, Die Inschriften Tiglathpilesers I, S. 136.

lich ‚Schranke, Fessel' bedeutet hat[1]). In dem Ausdrucke מסרת הברית ‚Fessel des Bundes' Ez. 20_{37} liegt ein ironisch zu verstehender Hinweis auf die Grundbedeutung von ברית[2]).

---

1) Vergl. Hermann, Lehrbuch der gottesdienstl. Alterthümer der Griechen, 2. Aufl., S. 120; Benfey, Griechisches Wurzellexikon, Bd. I, S. 423 f.; Goebel, Lexilogus zu Homer und den Homeriden, B. II, S. 472 (= das Bindende).

2) S. oben, S. 167 Anm.

II. Zusammenstellung der mit ברית gebildeten Phrasen.[1]

כרת ברית

vom Menschen gesagt:

Gen. $21_{27.32}$.
26_{28} (עם)
31_{44} (אני ואתה)
Ex. 23_{32} (לְ)
$34_{12.15}$ (לְ)
Dt. 7_{2} (לְ)
28_{69} (אֵת)
Jos. $9_{6.7.11.15.16}$ (לְ)
24_{25} (לְ)
Ri. 2_{2} (לְ)
1 Sam. $11_{1.[2]}$ (לְ)
18_{3}
[20_{16} (עם)?]
[22_{8} (עם)]
23_{18}
2 Sam. $3_{12.13}$ (אֵת)
3_{21} (אֵת)
5_{3}, 1 Chr. 11_{3} (לְ)
1 Kg. 5_{26}
20_{34} (לְ)
2 Kg. 11_{4} (לְ)
11_{17}, 2 Chr. 23_{16} (בין)
23_{3}, 2 Chr. 34_{31} (לפני י׳)

Jes. 28_{15} (אֵת), bildlich,
Jer. 34_{8} (אֵת)
$34_{15.18}$ (לפני י׳)
Ez. 17_{13} (אֵת)
Hos. 10_{4}
12_{2} (עם)
Ps. 50_{5}
83_{6}
Job 31_{1} (לְ), bildlich,
40_{28} (עם), bildlich,
Ezr. 10_{3} (לְ)
2 Chr. 23_{3} (עם)
29_{10} (לְ),

von Gott gesagt:

Gen. 15_{18} (אֵת)
Ex. 24_{8} (עם)
34_{10} (לְ nach LXX)
34_{27} (אֵת)
Dt. 4_{23} (עם)
5_{2} (עם)
5_{3} (אֵת)
9_{9} (עם)
28_{69} (אֵת)

1) Beiläufig sei hier bemerkt, dass sich der Ausdruck ברית in MT im Ganzen 287 mal findet.

Dt. 29$_{11}$ (עם)
29$_{13}$ (את)
29$_{24}$ (עם)
31$_{16}$ (את)
[1 Kg. 8$_{9}$ nach LXX, 2 Chr. 5$_{10}$ (לְ)]
8$_{21}$, 2 Chr. 6$_{11}$ (עם)
2 Kg. 17$_{15}$ (את)
17$_{35.38}$ (את)
Jes. 55$_{3}$ (לְ)
61$_{8}$ (לְ)
Jer. 11$_{10}$ (את)
31$_{31.32.33}$ (את)

Jer. 32$_{40}$ (לְ)
34$_{13}$ (אֵת)
Ez. 34$_{25}$. (לְ)
37$_{26}$ (לְ)
Hos. 2$_{20}$ (עִם), bildlich,
Sach. 11$_{10}$ (את)
Ps. 89$_{4}$ (לְ)
105$_{8}$f., 1 Chr. 16$_{15}$f. (את)
Neh. 9$_{8}$ (עם)
[2 Chr. 7$_{18}$ (לְ)]
21$_{7}$ (לְ).

בוא בב׳

vom Menschen gesagt:
Jer. 34$_{10}$
[Ez. 17$_{13}$]
[Neh. 10$_{30}$]
2 Chr. 15$_{12}$,

von Gott gesagt:
Ez. 16$_{8}$.

Das Hiphil הביא בב׳ steht:
1 Sam. 20$_{8}$ (vom Menschen) | Ez. 20$_{37}$ (von Gott).

גאל ב׳

Neh. 13$_{29}$ (vom Menschen).

הביט לב׳

Ps. 74$_{20}$ (von Gott).

הגביר ב׳ (?)

Dan. 9$_{27}$ (vom Menschen).

הגִיד ב׳

Dt. 4$_{13}$ (von Gott).

הוריע ב׳

Ps. 25$_{14}$ (von Gott).

החזיק בב׳

Jes. 56$_{4.6}$ (vom Menschen).

הפר ב׳

vom Menschen gesagt:

Gen. 17_{14}

Lev. 26_{15}

Dt. $31_{16.20}$

1 Kg. 15_{19}, 2 Chr. 16_{3}

Jes. 24_{5}

33_{8}

Jer. 11_{10}

31_{32}

33_{20}, bildlich,

Ez. 16_{59}

$17_{15.16.18.19}$

44_{7},

von Gott gesagt:

Lev. 26_{44} (mit Negation),

Ri. 2_{1} (mit Negation),

Jer. 14_{21} (mit Negation),

Sach. 11_{10}, bildlich.

Passivisch steht es: Jes. 28_{18} (nach Konjektur); Jer. 33_{21}; Sach. 11_{11}.

הקים ב׳[1]

vom Menschen gesagt:

[2 Kg. 23_{3} und Jer. 34_{18}: ה׳ דברי הברית],

von Gott gesagt:

Gen. 6_{18} (אח)

$9_{9.11}$ (אח)

9_{17} (בין)

Gen. 17_{7} (בין)

$17_{19.21}$ (אח)

Ex. 6_{4} (אח)

Lev. 26_{9} (אח)

Dt. 8_{18}

Ez. 16_{60} (ל)

16_{62} (אח).

הרשיע ב׳

Dan. 11_{32} (vom Menschen).

זכר ב׳

vom Menschen gesagt:

Am. 1_{9},

von Gott gesagt:

Gen. $9_{15.16}$

Ex. 2_{24}

6_{5}

Lev. $26_{42(3).45}$

Jer. 14_{21}

Ez. 16_{60}

Ps. 105_{8}, 1 Chr. 16_{15}

106_{45}

111_{5}.

---

1) S. oben, S. 200 f.

חלל ב׳

vom Menschen:	von Gott:
Mal. 2 10	Ps. 89 34 (mit Negation).
Ps. 55 21,	

לקח בב׳

2 Chr. 23 1 (vom Menschen).

מאס ב׳

2 Kg. 17 15 (vom Menschen).

נאמן בב׳

Ps. 78 37 (vom Menschen).

נאר ב׳

Ps. 89 40 (von Gott).

נצר ב׳

nur vom Menschen gesagt: Dt. 33 9; Ps. 25 10.

נשא ב׳

Ps. 50 16 (על פה, vom Menschen).

נשבע ב׳

nur von Gott gesagt: Dt. 4 31; 7 12; 8 18 (stets mit לְ).

נתן ב׳

nur von Gott gesagt:	Gen. 17 2 (בין)
Gen. 9 12 (בין)	Nu. 25 12 (לְ).

עבר ב׳

nur vom Menschen gesagt:	2 Kg. 18 12
Dt. 17 2	Jer. 34 18
Jos. 7 11. 15	Hos. 6 7
23 16	8 1.
Ri. 2 20	

עבר בב׳

Dt 29 11 (vom Menschen).

עזב ב׳

nur vom Menschen gesagt:	Jer. 22 9
Dt. 29 24	Dan. 11 30.
1 Kg. 19 10. 14	

עמר בב׳

2 Kg. 23_{3} (vom Menschen); das Hiphil: 2 Chr. 34_{32} (vom Menschen).

עשה ב׳

nur vom Menschen gesagt: Dt. 4_{13}; [2 Chr. 34_{31}: ע׳ דברי הברית].

צוה ב׳

nur von Gott gesagt:

Jos. 7_{11}

23_{16}

Ri. 2_{20}

1 Kg. 11_{11}

Ps. 111_{9}.

שים ב׳

nur von Gott gesagt: 2 Sam. 23_{5} (לְ); Jer. 33_{25} (bildlich).

שחת ב׳

Mal. 2_{8} (vom Menschen).

שכח ב׳

vom Menschen gesagt:

Dt. 4_{23}

2 Kg. 17_{38}

Prov. 2_{17},

von Gott gesagt:

Dt. 4_{31} (mit Negation).

Passivisch gebraucht:

Jer. 50_{5}.

שמר ב׳

vom Menschen gesagt:

Gen. $17_{9.10}$

Ex. 19_{5}

[Dt. 29_{8}: ש׳ דברי הברית]

1 Kg. 11_{11}

Ez. 17_{14}

Ps. 78_{10}

103_{18}

Ps. 132_{12},

von Gott gesagt:

Dt. $7_{9.12}$

1 Kg. 8_{23}, 2 Chr. 6_{14}

Dan. 9_{4}

Neh. 1_{5}

9_{32}.

שקר בב׳

Ps. 44_{18} (vom Menschen).

Mit ברית als Subjekt stehen:

היה: Gen. 17_{13}; Nu. 25_{13}; Mal. $2_{4.5}$; Ez. 37_{26},

מוט: Jes. 54_{10},

נאמן: Ps. 89_{29},

עמר: Ez. 17_{14}.

Stellenverzeichnis.[1])

Stelle	Seite
Gen. 1 28 ff.	193 f. 198
6 18	197 f.
9 1—17	192 ff.
9 16	206
12 7	62 f.
14 13	23 f.
15	30 f. 58 ff. 191 f.
17	189 ff. 206
17 7 f.	204 f.
17 11	190. 196 f.
21 22 ff.	12 ff. 31
21 33	50
24 7	62 f.
26 26 ff.	12 f.
31 44 ff.	8 ff. 31
35 10 ff.	190 f.
Ex. 2 24	189. 203
6 2 ff.	187 ff. 203. 205
19	72 ff. 87 f.
19 1. 2	184
19 5 f.	130 f. 135
20 1 ff.	70 ff.
20 11	186
21—23	71 ff.
23 32 f.	25 f.
24 1. 2. 9—11	85 f.
24 3—8	78 ff. 84 f.
Ex. 24 12—15a. 18b	74. 81
24 15b—18a	184
25—29	184 ff.
31 13	187. 196 f.
31 16	206
32	81 f.
33	82 f. 92
33 12 ff.	214
34	83. 88 ff.
34 5	214
34 12. 15	25 f.
Lev. 2 13	206 f.
24 8	206
25 38	203
26 9	200
26 15	205 f.
26 25	206
26 42	188 f. 198 Anm. 203
26 44	205
26 45	183 f. 205
Nu. 10 33	217 ff.
10 35 f.	208 ff.
18 19	206 f.
25 12 f.	198 f. 206
Dt. 4 10 ff.	128 ff.
4 23	131. 143 f.
4 31	123 ff. 143 f.
Dt. 5 2 ff.	128 ff. 140
5 4 f.	76 f.
7 2	25 f.
7 8 ff.	143
7 9	145
7 12	123 ff. 143. 145
8 18	123 ff. 143
9 9 ff.	128 ff. 143
10 6 f.	68 f.
17 2	143 f.
26 17 ff.	129 f. 132 ff.
27 14 ff.	137. 148
28 69	128 ff. 132 ff.
29 8 ff.	132 ff. 143 f.
29 12	189. 204
29 24	128 ff. 144
31 14 f.	219 Anm.
31 16. 20	143 f.
33 8 ff.	66 ff.
Jos. 3 11. 13	217 Anm. 218 f.
3 14. 17	218
7 11. 15	143 f.
9 6 ff.	27 f.
23 16	143 f.
24	33 ff.
Ri. 2 1	143 f. 214
2 2	25 f.

1) Die Stellen, an denen die Bundeslade erwähnt wird, sind nur in soweit hier aufgeführt, als sie besonders behandelt sind; vergl. im Übrigen dazu S. 217 ff.

